

11

# EPITOME IN VNIVERSAM SACROSANCTÆ THEOLOGIAE DIVI THOMAE AQVINATIS SVMMAM,

Autore BERARDO BONIOANNE, Episcopo Camerino, apud Serenifs. Regem Polloniæ nuncio Apoſt olico.

*Cui recens acceſſit rerum & verborum memorabilium, INDEX, rei ſacræ ſtudioſis vtiliſſimus.*

Ad Sanctiſſimum Pium IIII. Pontificem Maximum.





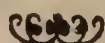




*LVGDVNI,*
Apud hæredes Iacobi Iunctæ.

M. D. LXVIII.

# CAPITVM IN EPITOMEN PRIMAE PARtis Summæ Theologicæ Diui Thomæ, Elenchus.



## CAPITVM IN compendium Primæ Partis Secũdę Partis S. Thomæ, Elenchus.

De

## ELENCHVS CAP.

### In Compendium Secundæ Partis, alterius Partis Sancti Thomæ.

De

De

ELEN

# ELENCHVS CAP. in compendium tertiæ Partis Summæ Theologicæ S. Thomæ.



De

cap.

FINIS.

# BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI, apud Serenissimum Regem Poloniæ Nuntij Apostolici: In Compendium primæ partis Summæ Theologicæ Sancti Thomæ, Præfatio.

*Ad Sanctissimum D. N. Pium IIII. Pont. Maximum.*

*PRAETER lumen, quod inditum est nobis à natura, Beatissime Pater, prætérque scientias, quæ eo naturali lumine acquiruntur, necessarium omnino fuit, ad ultimum finem consequendum, supernaturale quoddam lumen, quod scientia, vel potius sapientia, theologiaq; nuncupatur. Hanc Deus universali ecclesiæ dedit, ut Ioannes Apostolus & Euangelista ait, Unigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarrauit: atque alio in loco, Quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, & manus nostræ contrectauerunt de verbo vitæ, & vita manifestissima est: & testamur & annuntiamus vobis vitam æternam, quæ erat apud Patrem, & apparuit nobis. Hanc itaque Dei sapientiam catholici, orthodoxiq; Patres ætatibus omnibus fideliter docuerũt, inter quos præstantissimus ingenio, doctrina, sanctitatéque clarus Diuus Thomas, & verbo, & scriptura, vel disputando, vel simplicier edocendo, eùm plurimis, & varijs modis exposuisset, tandem in Summam pulcherrimam, & sempiterna memoria dignam redegit: atque illam ita distribuit in tres partes, ut eorum secundam in duas itidem partes diuideret. Vnde quatuor sunt partes, in quibus mirum in modum seruata methodo plenissimè vniuersa continetur theologia. Verùm quia Summam hanc fecit, sequendo morem eorum, qui ad vtranque partem in scholis disputant: ego igitur multorum iudicium, & cohortationem sequutus, omnibus pijs vtilitatem afferre credidi, si Summam istam ad compen-*

*dium aliquod præ manibus habēdum conficerem: quod libenter præstiti: quia & si meum compendium nihil ferè sit, quàm Summa clarissimi Doctoris Sancti Thomæ (solas enim illius Summæ assertiones hoc meum compendium comprehendit, & ante oculos omnibus lectoribus tum breuiter, tum dilucidè ponit, simul cum optimis quibusque rationibus, quibus illæ assertiones fulciuntur, & alicubi etiam cum tacitis responsionibus ad argumenta quæ fieri solent in contrarium, si quando mihi videbatur illud profuturum esse candidis lectoribus) tamen illud satisfacturum, atque vtile fore quamplurimis animum meum induxi. Nam si parum in studio theologiæ versati fuerint, eos magnopere delectabit, eisq́ue vehementer proderit habere in promptu, & per capita expressas, & sine argumentis, & sine disputationibus assertiones omnium quæstionum earum, quas proposuit & disputauit ad vtranque partem Diuus Thomas, quæq́ue suis locis annotata erunt in margine. Sin autem illi Theologiæ operam dederint, & Summam perlegerint Sancti Thomæ, debebunt similiter habere hoc meum compendium gratissimum: quod secum facile gestare poterunt, etiam si ad iter aliquod se accinxerint longinquum: quodve tanquam enchiridion sine labore, sine difficultate habebunt in sinu, & in manibus: ex quo denique sine librorum multitudine, quas olim didicerunt assertiones, in memoriam facilè reuocabunt. Verùm enimuerò quæcunque in hoc meo compendio scripsi, ea calculo Sanctitatis tuæ subiicio. Accipe igitur beatissime Pater, munusculum istud à manu mea: quod & si paruum, alacri tamen animo datum est tibi, vicem illius gerentis in terris, qui minuta paupercula mulieris in gazophylacium mittentis, non respuit.*

*Humill. & deuot. seruus B. Episcopus Camer.*

DE

# DE SACRA DOCTRINA, QVALIS SIT, ET AD QVAE SE EXTENDAT.

* * *

## Cap. 1.

NECESSARIVM est præter Physicas disciplinas, ad humanam salutem esse doctrinam aliquam per reuelationem acceptam: cum multa sint rationem excedentia, quæ per reuelationem facta sunt nota. Concurrit etiam quòd ea, quæ de Deo inuestigari possunt, per rationem humanã paucis nota fierent, & per longum tempus, necnon cum admixtione multorum errorum. Vnde optimum fuit homines instrui per doctrinam reuelatam à Deo, cùm à veritatis cognitione depẽdeat salus, quę in Deo est. Quæ doctrina est scientia procedens ex principiis notis lumine superioris scientiæ: sicut Musica procedit ex principiis per Arithmeticam notis. Sacra enim doctrina procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ est Dei, & in ipsa tractatur de quibusdam singularibus, & propter exemplum vitæ, & vt nobis declaretur, per quos facta est ista reuelatio. Et quia sacra doctrina considerat omnia, prout communicant in vna ratione formali obiecti huius scientiæ, secundùm quod sunt diuinitùs reuelata, ideo vna est scientia, non tamen purè practica, nec purè speculatiua, sed, vt altior, sub se vtranque comprehendens, vna existens, sicut & Deus eadem scientia se cognoscit, & ea, quæ facit. Magis autem speculatiua est, quàm practica, quia principaliùs agit de rebus diuinis, quàm de humanis actibus: cùm de his agat secundùm quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in quo æterna beatitudo consistit. Sic ergo sacra doctrina dignior est aliis speculatiuis, quę certitudinẽ habent ex lumine rationis

*Necesse est præter Physicas haberi aliam doctrinam.*

*Sacra doctrina est scientia & vna.*

*Sacra doctrina est dignior aliis.*

humanæ, quæ poteſt errare, hæc autem ex lumine diuinæ ſcientiæ non poteſt decipi:illæ conſiderant ea tantum, quæ rationi ſubduntur,iſta principaliter eſt de his,quæ rationem tranſcendunt. Eſt etiam dignior practicis:nam inter eas illa eſt dignior,quæ ad vlteriorem finem non ordinatur,ſicut ciuilis militari.finis autem huius doctrinę,inquantum eſt practica, eſt beatitudo æterna: ad quam omnes alij fines ſcientiarum practicarum ordinantur.Et quia propriiſſime de Deo tractat, ſecũdum quod eſt altiſſima cauſa,maxime ſapientia eſt:ille enim ſapiens dicitur in vnoquoq; genere, qui conſiderat cauſam altiſſimam illius generis:vt ſapiens dicitur architector,qui diſponit formam domus. Sacra ergo doctrina cum determinet de Deo, non ſolum vt eſt cognoſcibilis per creaturas,ſed etiam quantum ad id,quod notũ eſt ſibi ſoli de ſeipſo, & aliis per reuelationem, maxime ſapientia dicitur.Atq; Deus eſt ſubiectum huius ſcientię,quia ſub eius ratione omnia tractantur: omnia enim ad ipſum ordinem habent vel vt ad principium,vel vt ad finem. Sed iſta doctrina non argumentatur ad ſua principia probanda,quæ ſunt articuli fidei, ſed procedit ex eis ad aliquid oſtendendum,vt ex reſurrectione Chriſti arguit Apoſtolus.Cor.1.c.15.ad probandam reſurrectionem aliorum.Et quia inferiores ſcientiæ ſua principia non probant,nec diſputant contra negantes ea,ſed illa relinquunt ſuperiori ſcientiæ, ſuprema vero inter ipſas metaphyſica diſputat contra negantẽ ſua principia,ſi aduerſarius aliquid concedit: ſi autem nihil concedit, non poteſt cum eo diſputare, poteſt tamen ipſius rationes ſoluere,ideo ſacra doctrina cum nõ habeat ſuperiorem,diſputat cum negante ſua principia arguendo:& ſi quid cõcedit aduerſarius, diſputat per vnum articulum contra alios, vt fit contra hæreticos.Si vero nihil creditur eorũ,quæ reuelãtur per ipſam, non remanet via ad probãdum articulos fidei per rationem, ſed ad ſoluendum rationes,ſi quæ inducuntur contra fidem, quæ infallibili veritati innititur:nam impoſſibile eſt demonſtrari contrarium vero, vnde argumenta, quæ adducuntur contra fidem,ſunt ſolubilia.Et congruè ſacra doctrina vtitur metaphoris corporalium ad ſpiritualia, & diuina:nam Deus prouidet vnicuiq; ſecũdum ſuam naturam, homines autem per ſenſibilia naturaliter ducuntur ad intelligibilium cognitionem. Conuenit etiam, quia ſacra ſcriptura omnibus proponitur,

*Sacra doctrina eſt ſapientia*

*Hæc doctrina eſt argumentatiua.*

*Congruè vtitur metaphoris.*

ponitur,rudésq; facilius capiunt intelligibilia sub similitudinibus corporalium. Et sub vna litera ista doctrina plures habet sensus.literalem,quo voces significant res,qui & historicus appellatur: & spiritualem, quo res significatæ per voces iterum significant. Qui spiritualis trifariam diuiditur: nam sicut lex vetus est figura nouæ,& lex noua figura futuræ gloriæ,sensus allegoricus dicitur.Ea autem,quæ in Christo sunt facta, & sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, sensus est moralis. Vt vero significant ea,quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Cúmq; Deus sit auctor huius doctrinæ, qui simul omnia suo intellectu comprehendit, non inconuenit, si etiam secundum literalem sensum in vna litera scripturæ plures sint sensus.q.j. *Ista doctrina plures habet sensus.*

## *De Deo, an sit. Cap. 2.*

DEum esse est per se notum secundum se,non tamen nobis, qui nõ scimus de Deo quid est, sed indiget demonstrari per ea, quæ sunt magis nota quo ad nos, & minus quo ad naturam videlicet per effectus:& quamuis cognoscamus Deum in aliquo communi, & sub quadam confusione, hoc tamen non est simpliciter cognoscere Deum. Possibile autem est demonstrari Deum esse per effectus, qui notiores sunt nobis, quàm sua causa:nam positis effectibus, necesse est præexistere causam: & dicitur demonstratio, quia non propter quid, non enim per effectus suam cognoscimus essentiam. Quinq; autem viis Deum esse probari potest:quarum prima est ex parte motus, nam sensu patet aliqua moueri:quod vero mouetur, ab alio mouetur: nil enim mouetur nisi prout est in potentia ad id, ad quod mouetur, sed mouet aliquid secundum quod est actu,educendo de potentia in actum:de potentia vero non reducitur aliquid in actũ, nisi per aliquod ens actu: & quia nõ est possibile idem simul esse in potentia, & actu secundum idem, oportet aliud esse mouens, & aliud motum. cum autem non procedatur in infinitum, necesse est deuenire ad aliquod primum mouens, quod à nullo moueatur:& hunc dicimus Deum.Secunda ratio, in istis sensibilibus inuenitur ordo causarum efficientium, nec potest aliquid esse causa efficiens sui ipsius: quia sic esset prius se ipso.& cum in causis efficientibus non pro- *An sit per se notum Deũ esse.* *Deũ esse quinque vijs probari potest.*

cedatur in infinitum, quia in omnibus ordinatis primum est causa medij, & medium est causa vltimi, vnde si remoueretur causa, cessaret effectus, & sic sublato primo non esset medium, & vltimum, ideò cùm non procedatur in infinitum, oportet ponere primam causam efficientem, quã dicimus Deum. Tertia ratio est ex possibili & necessario: nam in rebus quædam sunt, quæ possibilia sunt esse, & non esse, cùm generentur, & corrumpantur: sed impossibile est omnia, quæ sunt, talia semper esse, quia quod potest nõ esse, quandoque non est. Si ergo omnia possibilia sunt non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Quare si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per id, quod est. Vnde nõ omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus: sed omne necessarium, vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet: & quia non proceditur in infinitum, in necessarijs, quæ habent causam suæ necessitatis, necesse est ponere aliquid, quod per se sit necessariũ nõ habens aliũde causam necessitatis, sed quod aliis sit causa necessitatis, & hunc dicimus Deum. Quarta ratio est, quia in rebus inuenitur aliquid magis bonum, & aliquid minus: magis autem, & minus de diuersis dicuntur secundum quod appropinquant ad id, quod est maximum: vt magis calida dicuntur illa, quæ appropinquantur igni, qui est maximus in genere caliditatis. Est ergo aliquid optimum, & verissimum, à quo alia recipiunt bonitatem, veritatem, & omnem perfectionem: & hunc Deum esse dicimus. Quinta ratio est ex gubernatione rerum: nam quædam sunt, quæ cognitione carent, & tamen propter finem operãtur, quia frequentius, vel semper eodem modo operantur, vt consequantur id, quod est optimum: Vnde nõ casu, sed ex intentione perueniunt ad finem. Cùm ergo ea, quæ non habent cognitionem, non tendant in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, oportet ponere aliquem, à quo omnes res naturales dirigantur in finem: & hunc dicimus esse Deum. q. ij.

## *De Simplicitate Dei.* Cap. 3.

Deus non est corpus, primò quia nullum corpus mouetur, nisi sit motum: Deus autem est primũ mouens immobile

mobile, vt suprà dictum est. Secundò corpus est in potentia: quia, vt continuũ est diuisibile in infinitũ: Deus verò, est ens in actu, & purus actus. Tertio Deus est nobilissimum omniũ entiũ in actu, ergo nõ est corpus. Nã corpus aut est viuum: aut nõ viuũ: sed viuũ est nobilius nõ viuo, viuũ autẽ nõ viuit inquantũ corpus, quia sic omne corpus viueret. oportet ergo quòd viuat per alium, quod est anima. Id verò, per quod viuit corpus, est nobilius corpore: impossibile igitur est Deum esse corpus. Nec est compositus ex materia, & forma: cũ materia sit in potentia, Deus autem est actus purus nil habens de potentialitate. Vlterius, omne cõpositum est bonũ & perfectum per suam formã. & sic per participationẽ, prout materia participat formã: sed Deus, cùm sit primũ & optimum bonum, non est bonũ per participationẽ, sed per suam essentiam, ergo nõ est cõpositus. Patet etiam, quia est prima causa efficiens, ergo primum, & per se agens, & per suam essentiam forma. Quare non est cõpositus ex materia, & forma, sed idem est Deus, quod sua essentia vel natura: quia in formis simplicibus, quæ per se ipsas indiuiduantur, non differt suppositum à natura. Vnde Deus est sua deitas, & vita, & quidquid aliud sic de eo prędicatur. Sed in compositis ex materia, & forma differunt, natura, & suppositum: quia natura, vel essentia cõprehendit in se illa tantùm, quæ cadunt in diffinitione speciei, & sic nõ cõprehendit materiam indiuidualem. Vnde ex hoc distinguitur à supposito. Et Deus non solùm est sua essentia, sed & suum esse: nam quidquid est in aliquo præter eius essentiã, oportet esse causatum vel ab ipsa essentia, vel ab extrà: sed ab essentia tantùm non potest, quia nulla res sufficit, quod sibi sit causa essendi, ergo. Si autẽ ab extrinseco oportet illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habere esse causatũ ab alio, quod de Deo dici nõ potest, cũ ponamus illum esse primã causam efficientẽ. Præterea, esse, quod est aliud ab essentia, comparatur ad ipsam, sicut actus ad potentiam, sed Deus est actus purus nil habens de potentia, ergo non differt esse ab essentia. Patet etiam, quia est primum ens, ergo debet esse. Quod si non esset idem esse, & essentia, esset ens per participationẽ: & sic nõ esset primum: quod absurdum est dicere de Deo. Nec directè Deus est in aliquo genere: nã species cõstituitur ex genere & differẽtia, sed semper id, à quo sumitur differentia constituens speciẽ, habet

*Deus nõ est compositus ex materia, et forma.*

*In Deo idem est esse, & sua essentia.*

*Deus nõ est in aliquo genere.*

habet se ad illud, vnde sumitur genus, sicut actus ad potentiam, rationale enim comparatur ad sensitiuum, sicut actus ad potentiam,& sic de aliis.quare cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est,quòd sit in genere tanquã species. Vlterius,si Deus esset in genere,oporteret,quòd eius genus esset ens:quia genus significat essentiam rei,cum prędicetur in eo,quod quid est, sed ens nõ potest esse genus alicuius,vt dic. Ar.in 3. Met.omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis: sed nulla differentia posset inueniri, quæ esset extra ens,ergo Deus non est in genere:nam extra ens non remanet nisi non ens, quod non potest esse differentia entis. Præterea omnia, quæ sunt in vno genere, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod de eis prædicatur in eo, quod quid est,sed differunt secundum esse:quia non est idem esse hominis & equi,nec huius hominis, vel illius:& sic oportet, quòd quæcunque sunt in genere, differant in eis esse, & essentia:cuius contrarium probatum est in Deo, ergo Deus non est in genere. Nec est in genere per reductionem vt principium: nam quod reducitur in aliquod genus, non extendit se vltra illud genus. Deus vero est principium totius esse, quare non continetur sicut principium in aliquo genere. Nec in Deo potest esse accidens:quia subiectum comparatur ad accidens,sicut potentia ad actum, sed Deus est actus purus, & omnino ab eo remouetur potentia. Secundo patet,quia Deus est suum esse,quod de sui natura nil potest habere adiunctum:sicut calor nil habet præter calorem, quamuis calidum possit habere adiunctum caliditati aliquid extraneum, vt album. Probatur tertio: quia omne, quod est per se, prius est eo, quod est per accidens: vnde cum ipse sit primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Est itaque Deus omnino simplex, cum in eo non sit compositio, nec quantitatiuæ partes, nec in eo sit aliud natura, & suppositum. Est etiam omnino simplex: quia compositum est posterius suis componentibus, & ex eis dependens, Deus autem est primum ens: & omnia composita habent causam suæ adunationis in vnum. Sed Deus non habet causam cum sit prima causa efficiens: & in omni composito oportet esse potentiam, & actum, quod in Deo non est. Omnéque compositum est aliquid, quod non cõuenit alicui suarũ partium siue similium

*In Deo non est accidens.*

*Deus est omnino simplex.*

siue

ſiue diſſimilium: quod de Deo nullo modo dici poteſt, cū ſit ipſa forma, vel potius ipſum eſſe: ergo eſt omnino ſimplex. Nec Deus venit in compoſitionem aliorum, prout aliqui errantes dixerunt eſſe animam primi cœli, vel principium formale omnium rerum, ſeu materiam primam, quia Deus eſt prima cauſa efficiens, quæ cauſa efficiens non incidit in idem numero cùm forma rei factæ, ſed ſolum in idem ſpecie: homo enim generat hominem. Materia verò cum cauſa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem ſpecie: quia hoc eſt in potentia, illud verò in actu. At Deus cùm ſit prima cauſa, eſt primò, & per ſe agens: & ſic non eſt pars alicuius: nec aliqua pars compoſiti poteſt eſſe ſimpliciter prima in entibus, nec etiam materia, & forma, quæ ſunt primæ partes compoſitorum: nam materia, quæ eſt in potentia, eſt poſterior actu ſimpliciter: & forma, quæ eſt pars compoſiti. eſt forma participata, quæ eſt poſterior eo, quod eſt per eſſentiam. Quare Deus non venit in compoſitione aliorum. q. 3.

*Deus nō venit in compoſitioné aliorum.*

## *De perfectione Dei.* *Cap. 4.*

ANtiqui philoſophi non attribuerunt primo principio optimum, & perfectiſſimū: quia conſiderauerunt primum principium materiale tantùm, quod eſt imperfectum. Sed Deus eſt perfectus, quia eſt primum efficiēs, quod cùm ſit maximè in actu, oportet eſſe perfectiſſimum. Et in eo ſunt omnium rerum perfectiones: nam quicquid perfectionis eſt in effectu, oportet etiam inueniri in cauſa efficienti: & ſic in Deo præexiſtere eminentiori modo, quàm ſit in rebus, eſt enim Deus ipſum eſſe per ſe ſubſiſtens: ex quo oportet, vt contineat in ſe totam perfectionem eſſendi. res enim perfectæ dicuntur, ſecundum quod habent eſſe. Et creatura ſimilis dicitur Deo, cùm Deus ſit omnium cauſa effectiua, omne enim agens agit ſibi ſimile, in quantum eſt agens, quod ſi tale agens ſit contentum in eadem ſpecie cū ſuo effectu, erit ſimilitudo inter faciens, & factum ſecundū eandē rationem ſpeciei, ſicut homo generat hominē. quòd ſi agens non ſit contentum in eadem ſpecie, erit ſimilitudo, ſed non ſecundum eandem ſpeciei rationem, vt ea, quæ generantur ex virtute Solis, accedunt ad aliquam ſimilitudinē

*Deus perfectus eſt, et in Deo præexiſtunt perfectiones omnium rerum.*

*Creatura eſt ſimilis Deo ſecundum analogiā.*

Solis, non tamen recipiunt formam Solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si verò sit aliquod agens, quod non contineatur in genere, effectus eius adhuc erunt magis remoti ad similitudinem agentis: quia non participant similitudinẽ formæ agentis secundum rationem generis, aut speciei, sed secundum aliqualem analogiam, prout ipsum esse est omnibus commune, & hoc modo ea, quæ sunt, assimilantur Deo, primo, & naturali principio totius esse. q. 4.

## *De bono in communi. Cap. 5.*

*Bonũ & ens idem sunt, secundum rem, sed ratione differunt*

BOnum, & ens idem sunt secundum rem, sed differunt secundum rationem: quia ratio boni in hoc cõsistit, quòd sit appetibile, ens autem hoc non explicat. sed quia vnumquodque est perfectum prout est actu patet intantum aliquid esse bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas rei, quare bonum, & ens sunt idem secundum rem, ens verò est prius secundum rationem, quàm bonum: quia vnumquodque est cognoscibile, prout est in actu. ens ergo cũ sit proprium obiectum intellectus, primo cadit in cognitionem intellectus, & sic prius est bono secundum rationem.

*Omne ens est bonum.*

Et omne ens, in quantum ens, est bonum, quia ens est in actu, actus autem est perfectio quædam, perfectum verò habet rationem appetibilis, & boni. vnde omne ens est bonum. & habet rationem causæ finalis bonum, quia appetibile est, appetibile autem habet rationem finis, quia primum in

*Bonum habet rationẽ causæ finalis.*

causando est vltimum in causato. ignis enim prius calefacit, quàm ignis formam inducat, cùm tamen calor in igne consequatur formam substantialem. sed in causando primum inuenitur bonum. & finis, qui mouet efficientem: secundo actio efficientis mouens ad formam: tertio aduenit forma: vnde è conuerso oportet esse in causato, nam primum est ipsa forma, per quam est ens. Secundò consideratur virtus effectiua in ea secundum quod est perfectum in

*Ratio boni consistit in modo, specie & ordine.*

esse, quia vnumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi similem facere. Tertiò sequitur ratio boni, per quam in ente fundatur perfectio. Et ratio boni cõsistit in modo, specie, & ordine: nam vnumquodque est id, quod est per suam formam, quæ exigit quædam antecedenter, & quædam consequenter, præexigitur enim ad formam

deter-

determinatio, siue commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam: & hoc significatur per modum. Vnde dicitur, Mensura præfigit modum: sed forma significatur per speciem, quia per formam vnumquodq; constituitur in specie. Ad formam verò consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem: nam vnumquodque, inquantùm est actu, agit, & tendit in id, quod sibi conuenit secundùm suam formam: & hoc pertinet ad ordinem. Vnde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie, & ordine. Conuenientérque diuiditur bonum in vtile, honestum, & delectabile: nam id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundùm quid, vt medium, per quod tenditur in aliud, vocatur vtile: id verò, quod appetitur vt vltimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam appetitus per se tendit, dicitur honestum, vt quod per se desideratur. Quod autem terminat motum appetitus, vt quies in re desiderata est delectatio. Rectè igitur in hæc tria diuiditur bonum. q. 5.

*Bonũ diuiditur in Vtile, honestũ, & delectabile.*

## *De Bonitate Dei.* *Cap. 6.*

BOnũ esse præcipuè cõuenit Deo: ipse enim est causa effectiua omnium, ex quo omnia subsistunt, & ipsum appetunt, vt eius similitudo in eis participetur, cũ propria perfectio rei sit ipsa similitudo agentis: quare si eius similitudo est appetibilis, multò magis ipse Deus agens est appetibilis. Vnde nõ solùm bonus, sed est simpliciter summũ bonum: sic enim illi attribuitur bonum, quòd omnes perfectiones effluunt ab illo, sicut à prima causa, & non sicut ab agente vniuoco, sed sicut ab agente, quod non conuenit cum suis effectibus nec in ratione speciei, nec in ratione generis, sed excellentissimo quodã modo tãquam prima omniũ causa non vniuoca extra tamen omne genus, & principium existenti, quare summum bonum dicitur. Et ipse solus bonus est per suam essentiam: nam vnumquodq; dicitur bonũ secundùm quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei est triplex, vtpotè in igne prima perfectio consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem: secunda, vt superaddũtur ei quædam accidentia ad suam perfectam operationem, sicut caliditas, siccitas, leuitas & similia: tertia prout in loco suo

*Bonum esse Deo maximè cõuenit, & summum esse bonum.*

*Deus est bonus per essentiã.*

suo quiescit: quæ perfectiones nulli creato competunt secũdum suam essentiam, nisi soli Deo: cuius essentia est suum esse, nec aliqua ei adueniunt accidentia, sed essentialiter conueniunt ei, quæ de aliis accidentaliter dicuntur: vt esse potentem, & sapientem. nec ipse ad aliud ordinatur, sicut ad finem, sed est vltimus omnium rerum finis. Vnde patet solum Deum habere omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. quare ipse solus est bonus per suam essentiã. & vnumquodque dicitur bonum bonitate diuina, sicut à primo principio exemplari, effectiuo, & finali totius bonitatis, sed similitudine illius formaliter vnumquodque est bonum: & sic vna est bonitas, & multæ sunt bonitates. q. vj.

## *De infinitate Dei. Cap. 7.*

*Deus est infinitus, nec aliud infinitũ simpliciter præter ipsũ.*

DEus est infinitus, quia eius amplitudo per aliquam materiam non contrahitur: esse enim diuinum non est receptum in aliquo, sed ipse est suum esse subsistens: ergo infinita secundum quid: nam de infinito secundum quod competit materiæ, patet, quòd omne existens in actu habet aliquam formam: & sic materia eius est determinata per formam: & per hoc non est infinita simpliciter, sed quia remanet in potentia ad infinitas formas, datur infinitũ secũdum quid: sed si loquamur de infinito secundũ quod cõuenit formæ, sic patet, quod illa, quorũ formæ sunt in materia simpliciter sunt finita: sed si aliquæ sunt formæ creatæ nõ receptę in materia, sed per se subsistentes, vt de angelis aliqui opinantur, erunt quidem infinitæ secum quid, in quantum nõ terminantur per aliquam materiã, sed quia habent esse receptũ, & contractũ ad determinatã naturam, non potest eorũ esse infinitum simpliciter esse. Deus ergo solus infinitus simpliciter. Nullum enim corpus naturale potest esse infinitum actu secundum magnitudinem: nam omne corpus naturale habet aliquam formam determinatam substantialem, ad quam sequuntur accidentia determinate: vnde omne corpus habet determinatam quantitatem in maius, & in minus. quare impossibile est aliquod corpus naturale esse infinitum. quod etiam ex motu, cum omne corpus naturale habeat aliquem motum naturalem: sed corpus infinitum non posset habere motum aliquem, nec rectum cùm nil

*Infinitũ actu secundum magnitudinem in rebus nõ datur.*

moueatur

moueatur motu recto, nisi cum est extra locum suum,quod corpori infinito non potest accidere, quia omnia occuparet infinitum: similiter nec circularem, quia in motu circulari oportet vnam partem corporis transferri ad locum, in quo fuit alia pars,quod in corpore circulari esse non posset,si infinitum ponatur.Nam lineæ protractæ à centro,quanto longius protrahuntur à centro,tanto longius distāt ab inuicem: quare si corpus esset infinitum, lineæ distarent ab inuicem in infinitum: & sic vna nunquam posset peruenire ad locum alterius. patet etiam de corpore mathematico: quia imaginari oportet ipsum actu existēs sub aliqua forma.quare cum forma quāti,in quantum huiusmodi sit figura,oportet,quòd habeat aliquam figuram,& sic erit finitum: figura enim est, quæ terminis comprehenditur.Sic etiam impossibile est esse in actu infinitam multitudinem siue per se, siue per accidēs: nam omnis multitudo actu existēs est in aliqua specie multitudinis: sed species multitudinis sunt secundum species numerorū,nulla verò species numeri est infinita:quia quilibet numerus est multitudo mensurata per vnum. vnde impossibile est esse multitudinē infinitam actu siue per se, siue per accidens:sed infinitum secūdum multitudinem inuenitur in potentia, quia augmentum multitudinis consequitur diuisionem multitudinis:nam quāto aliquid plus diuiditur, tanto plura secundum numerum resultant. quare sicut infinitum inuenitur in potentia in diuisione continui,eadem ratione infinitum inuenitur etiā in additione multitudinis.q.7.

*Nec etiā est infinitum actu secūdum multitudinem.*

## *De existentia Dei in rebus. Cap. 8.*

DEus est in omnibus rebus non sicut pars essentiæ, vel sicut accidens,sed vt agens ei adest,in quod agit,agens enim debet coniungi,& sua virtute contingere in quod agit. vnde deus cum sit omnium causa, nō solum quando res esse incipiunt, sed quandiu conseruantur, adest eis, sicut lumen causatur in aere à Sole,quousq; aer illuminatus manet,quare vt creans in omnibus existit. Et dicitur deus esse in omni loco per contactum suæ virtutis, nō sicut corpus replens locum,& aliud non cōpatiens:immo per hoc replet loca,quòd dat esse omnibus locatis, quæ loca replent. Est itaque deus in omnibus rebus creatis effectiue,sed obiectiue in creatura

*Deus est in omnibus rebus*

*Deus vbi que est per essentiā, præsentiā & potentiā.*

rationa

rationali,quæ cognoscit,& diligit illum actu,vel habitu: & hoc modo dicitur esse Deus in sanctis per gratiam.Sic ergo, vt causa agens, est in omnibus per potentiam, inquantùm omnia subduntur eius potestati: & in omnibus per præsentiam,prout omnia nuda sunt,& aperta oculis eius:& in omnibus per essentiam,cùm adsit omnibus,vt causa essendi.Et esse vbiq; per se conuenit alicui, quādo tale est,quod qualibet positione facta,sequitur illud esse vbique: quod propriè conuenit Deo.Nam quotcunq; loca ponantur,etiam si infinita ponerentur præter ista, quæ sunt,oporteret in omnibus esse Deum:quia nihil potest esse nisi per ipsum.Sic ergo esse vbique primò, & per se conuenit Deo, & est proprium eius, vt quotcunque loca ponantur, in quolibet oporteat esse Deum non secundùm partem, sed secundum seipsum.q.8.

*Vbique esse est proprium Dei.*

## *De Immutabilitate Dei.* *Cap 9.*

*Deus est omninò immutabilis.*

DEum esse omninò immutabilē probatur, quia est actus purus sine permixtione alicuius potentiæ:potentia autem simpliciter est posterior actu, & omne quod mutatur, est aliquo modo in potentia. Prætereà, omne quod mouetur,quantùm ad aliquid manet,& quantùm ad aliquid transit, sicut quod mouetur de albedine in nigredinem, manet secundùm substantiam: quare in omni eo, quod mouetur, attenditur aliqua compositio, quæ in Deo esse non potest, cùm sit omninò simplex. Vlteriùs omne,quod mouetur,acquirit aliquid, & pertingit ad id, ad quod priùs non pertingebat:sed Deus, cùm sit infinitus, comprehendit in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse,& non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod priùs non pertingebat,vnde est omninò immutabilis:& ideo quidam Antiquorum à veritate coacti posuerunt primum principium immobile. Propriū enim est Dei esse immutabilem: nam omnis creatura est immutabilis per potentiam creantis,in cuius potestate est esse, & nō esse earum, cùm ex simplici voluntate Dei pendeat creatio, & conseruatio earum. Et vlteriùs in omni creatura est potentia ad mutationem,vt in corporibus corruptibilibus secundùm esse substantiale, in corporibus cælestibus secundùm esse locale tantùm:quia forma perficit potentialitatem materiæ.Vnde non sunt mutabilia

*Propriū est Dei esse omninò immutabilem.*

tabilia

tabilia secundùm esse substantiale, sed tantùm secundum locum. In angelis, quorum formæ sunt subsistentes, & non sunt in potentia ad non esse, remanet duplex mutabilitas: vna prout sunt in potentia ad finem, & sic in eis est mutabilitas secundùm electionem de bono in malum. Alia secundùm locum, inquantùm sua virtute finita possunt attingere quædam loca, quæ priùs non attingebant. Vnde cùm Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium est eius omnino immutabilem esse. q. 9.

## *De Aeternitate Dei. Cap. 10.*

Conuenienter diffinitur à Boëtio æternitas, quòd est interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio: oportet enim nos per composita peruenire in cognitionem simplicium, quia intellectus noster primò apprehendit cōpositum, & per remotionē ipsius simplicia percipit. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas, primo ex hoc, ꝙ id, quod est in æternitate, est interminabile, id est carens principio, & fine, vt terminus ad vtrūq; referatur. Secūdò per hoc, ꝙ ipsa ęternitas successione caret tota simul existens: semper enim eodem modo se habet, & non est in ea accipere prius, & posterius. Et Deus est, æternus, quia immutabilis: sequitur enim æternitas immutabilitatē, sicut tempus motum. Nec solum est æternus Deus, sed est sua æternitas: quia sua duratio est suū esse. Vnde sicut sua essentia est suū esse, ita est sua ęternitas. Et propriū est Deo esse æternum: solus enim ipse est immutabilis: participatiuè autē in aliis est æternitas secundùm quod ab ipso participāt aliquā diuturnitatē, vt corruptibilia, quæ longuam habent duratione, ita dicuntur in Script. montes æterni. Quædā enim participant secundùm totū æternitatem, & non secundùm partes, vt elementa: quædā autem participant simpliciter substantialē incorruptibilitatē eiusdem operationis numero. sicut Angeli, & Beati: qui Verbo fruuntur, & nō sunt volubiles cogitationes eorū. Et æternitas differt ab æuo, & tēpore: nam æternitas est tota simul, quod tempori non conuenit, cùm capiatur tēpus secundùm prius, & posterius. Differt æuum à tēpore, nam licet æternitas est mensura esse permanentis, & nō habet prius, nec posterius, nec ea cōpatitur, imò secundùm quod aliquid recedit à permanentia essendi, ab æternitate recedit, ita æuum nō habet

*Conuenienter à Boetio diffinitur æternitas.*

*Deus est æternus, et hoc sibi propriū.*

*Differentia æui et temporu.*

in se prius & posterius, sed ei coniungi possunt: vnde mensura est corporum cœlestium, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen intransmutabile esse habent cum transmutabilitate secundum locum. ita etiam angelorum, qui habent esse intransmutabile, cum transmutabilitate tamen secundum electionem, quantū ad eorum naturam pertinet, & cum transmutabilitate, intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo æuo mensurantur. Esse vero corruptibilium quod ita recedit à permanentia essendi, vt esse eorum subiectum sit transmutationis, vel in transmutatione consistat, sicut omnis motus tempore mensuratur. Et vnum est æuum: nam sicut ratio vnitatis temporis, est vnitas primi motus, secundum quem omnes alij mensurantur, cum sit simplicissimus, ita vnum æuum est mensura omnium æuiternorum, quod quanto est prius, tanto simplicius, & aliorum principium. Sed multa æua dicuntur sicut multa secula. q. x.

## *De vnitate diuina. Cap. 11.*

*An Vnū addat supra ens.* VNum cum ante conuertitur, ne aliquid addit supra ens, nisi negationem diuisionis, omne enim ens, aut simplex est, aut compositum, quod autem est simplex, indiuisum est actu, & potentia, quod vero est compositum non habet esse, quamdiu partes eius sunt diuisæ, sed postquam constituunt, & componunt ipsum compositum. quare patet esse cuiuslibet rei in indiuisione consistere, & inde est, quod vnumquodq; sicut custodit suum esse, ita custodit suam vnitatem. *Vnū & multa oppōnūtur.* Et vnum opponitur multis: sed diuersimode: nam vnum, quod est principium numeri opponitur multitudini, qui est numerus, vt mensura mensurato, quia vnum habet rationem primæ mensuræ, & numerus est multitudo mensurata per vnum, sed vnum, quod conuertitur cum ente, opponitur multitudini per modum priuationis multitudinis, vt indiuisum diuiso. *Vnus est Deus.* Et Deus est vnus: nam id ex quo aliquid singulare est, hoc aliquid nullo modo est multis communicabile: sed hoc conuenit Deo, quia ipse Deus est sua natura, vnde idem est Deus, & hic Deus. quare non possunt esse plures dij, patet etiam, quia Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. quòd si plures essent dij, aliquid conueniret vni, quod non alteri, & sic ille, in quo esset priuatio, non esset simpliciter perfectus, probatur etiam ab vnitate mundi,

mundi, vnius enim vna est causa, & melius per vnum principium disponũtur res, quàm per plura, & in vnum ordinem conueniunt. Est ergo Deus maxime vnus, cùm sit maximè ens, inquantùm non habet aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adueniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatũ, & maximè indiuisum tam actu, quàm potentia, cùm sit omnibus modis simplex. Vnde Deus est maximè vnus. q. 11.

## *Quomodo Deus cognoscatur à nobis.* *Cap. 12.*

*Deus videtur in essentia eius.*

DEus cùm sit actus purus sine permixtione alicuius potentiæ, quantùm in se est, maximè cognoscibilis est: vnumquodq; enim cognoscitur secundùm quod est in actu. Sed propter eius excessum supra nostrum intellectum non cognoscitur à nobis. Videri autem potest eius essentia, quia in hoc consistit nostra beatitudo: quòd si non videretur, inane esset naturæ desiderium, si ad primam eius causam attingere non posset, vel in alio consisteret beatitudo, quam in Dei visione. Quare Beati essentiam Dei vident, non tamen comprehendunt. Sed non videtur diuina essentia ab intellectu creato, per aliquam similitudinem creatam ex parte rei visæ, quoniam necesse est aliquo modo vniri videnti: essentia enim Dei est ipsum esse eius, quod nulli formæ creatæ competit, & est quid incircunscriptum cõtinens in se supereminenter quidquid significari potest, vel intelligi ab intellectu creato. Sic ergo nullo modo per speciem creatam repræsentari valet, cùm omnis forma sit determinata secundùm aliquam rationem, vnde dicere Deum videri per similitudinem est dicere diuinam essentiam non videri. Quare dicendum est potentiam nostram visiuam confortari per lumen gloriæ diuinæ ad videndum Deum: vnde dicitur, In lumine tuo videbimus lumen. Et cùm sit incorporeus Deus, oculis carnalibus nõ videtur, sed benè per existẽtes in carne post resurrectionem, ita etiam nec ab alio sensu, aut potentia sensitiua partis, sed solo intellectu, & in imaginaria visione formatur aliqua forma Deum repræsentans. Nec diuina essentia videtur per naturalia alicuius intellectus creati, quia cognitio fit secundùm modum, & naturam cognoscentis, ita tamen quòd ad aliquid excedens, requiritur aliqua virtus superior: Deus autem est suum esse subsistens, ergo ab

*Deus nõ videtur per aliquã similitudinẽ.*

*Nec oculis corporalib' videtur.*

*Nec per naturalia videtur diuina essentia.*

*Intellectus indiget aliqua dispositione ad videndam dei essentiam.* intellectu creato videtur tantùm per gratiam. Indiget enim intellectus creatus ad videndam Dei essentiam aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam, cùm ipsa essentia sit forma intelligibilis intellectus. Vnde oportet, quòd ex diuina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi, quod augmentum virtutis intellectiuæ illuminationē intellectus vocamus, de qua in Apoc. 21. Claritas Dei illuminabit societatē Beatorum Deum videntium. Et ipse Deus perfectiùs videbitur ab vno, quam ab alio, prout aliquis plus alio participabit de gloria & lumine, plus autem participabit de hoc lumine, qui plus habebit de charitate. Nā vbi est maior charitas, ibi maius est desideriū, quod desiderium quodāmodo facit desiderantem aptum, & paratū ad susceptionē desiderati. Sed inquantùm Deus est infinitè cognoscibilis non potest cōprehendi ab intellectu creato strictè loquēdo, secùs largè, quia Beati vident eius essentiā, & videndo possidēt, & possidendo fruuntur. Quæ diuina essentia, & si ab intellectu creato videtur, non tamē in ea omnia vidētur, quæ ipsa essentia facit, vel facere potest: sic enim totaliter cōprehēderetur, quod suprà ostensum est esse impossibile. Cōpletur autē naturale desiderium creaturæ intelligendo genera, & species rerū, & rationes earū, quæ in ipsa essentia vidētur, & quantò altior erit intellectus plura cognoscet: singularia verò, & cogitata, & facta cognoscere non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desideriū tendit, cùm solus Deus fons, & principiū totius esse omnes repleat. Videntes autem Deum nō vidēt in eo alia per species eorū, sed per ipsam diuinam essentiā intellectui eorū vnitā, & simul nō successiuè omnia vident in ipso, quia in huius vitæ statu intellectus noster per multas, & diuersas species intelligit, & non potest vnus intellectus simul diuersis speciebus actu informari, sicut vnū corpus nō potest simul diuersis figuris figurari. Intellectus autē beatus omnia per vnā Dei essentiā, & nō per aliā similitudinē videt: ideo simul, & nō successiuè intelligit omnia. Et in hac vita diuinam essentiā nemo potest videre, quia dum sumus in corpore intelligimus secundùm modū nobis naturalē: anima autē nostra in hac vita habet esse in materia corporali, sed per naturas rerū corporaliū diuina essentia cognosci non potest. Visio enim Dei per quācunq; similitudinē creatam non esset visio essentiæ ipsius. Quòd si obiiciatur de Moise,

*Deus perfectius videbitur ab vno, quàm ab alio.*

*An deus à videntibus cōprehēdatur.*

*Simul omnia in Deo vidētur.*

*In hac vita dei essentia videri non potest.*

Moiſe,& Paulo,dicitur ꝙ vnus magiſter Gentiũ,& alius Iudæorum præter cõmunem ordinẽ eleuati ſunt ad viſionẽ diuinã,non tamẽ vſi ſunt ſenſibus.Et per naturalẽ rationẽ ſcire non poſſumus quid ſit diuina eſſentia,ſed ex ſenſibilium cognitione poſſumus duci, vt cognoſcamus an ſit Deus, & ꝙ eſt omniũ cauſa,nec aliquid eſt eorum,quę cauſantur ab eo, quæ tamen ab ipſo non remouentur propter eius defectũ,ſed quia ſuperexcedit ea.Per gratiã autem habetur altior cognitio,quam ea, quæ habetur per rationẽ naturalẽ: nam lumen naturale noſtri intellectus confortatur pẽr infuſionẽ diuini luminis, & phantaſmata formantur magis experientia res diuinas quam ea, quæ naturaliter accipimus, vt patet in viſionibus prophetalibus,ita quòd aliquãdo voces,aut res ſenſibiles formantur diuinitus ad aliquid diuinum exprimendum,vt in baptiſmo Chriſti viſus eſt Spiritus ſanctus in ſpecie colũbæ,& vox Patris audita eſt,Hic eſt Filius meus.q.12.

*Moiſes, & Paulus deum viderũt.*

*Altior cognitio dei per gratiã, quã per rationem naturalem.*

## *De Diuinis Nominibus.* *Cap.* 13.

DEus poteſt nominari à nobis ex creaturis, & non ſecundum quod eſt ſua eſſentia:nominatur ergò prout cognoſcitur à nobis ex creaturis, & per modum excellentiæ,& remotionis.Non enim in hac vita ſuam cognoſcimus eſſentiã, vt eſt in ſe,ſed cognoſcimus eã, ſecundùm qđ repræſentatur imperfectè per creaturas: & ſic alia nomina imperfectè repræſentant,& imperfectè diuinã ſubſtantiã ſignificant.Vnde cùm dicitur, Deus eſt bonus, non eſt ſenſus, Deus eſt cauſa bonitatis,vel, Deus nõ eſt malus,ſed eſt ſenſus, Id quod bonitatem dicimus in creaturis præexiſtit in Deo: & ſecũdùm altiorem modũ. Quare non ſequitur,quod Deo cõpetat eſſe bonum, inquantùm cauſat bonitatẽ, ſed potiùs è conuerſo, quia eſt bonus,bonitatẽ rebus diffundit,vt dicit Auguſtinus, Inquantùm bonus eſt, ſumus. Et aliqua nomina propriè dicuntur de Deo quantùm ad id, quod ſignificant,& per priùs de ipſo,& magis propriè quã de creaturis,ſicut bonitas,vita, & ſimilia. Sunt enim perfectiones iſtæ in Deo eminentiori modo quam in creaturis:ſed quò ad modum ſignificãdi non dicuntur propriè de Deo,cùm habeãt modũ ſignificandi,qui creaturis cõpetit, quia intellectus noſter eo modo apprehẽdit ſecundùm quod ſunt in creaturis, & ſecũdùm quod apprehẽdit,ita per nomina ſignificat.Nominaq; attributa Deo

*An aliquod nomen Deo cõueniat & ſubſtantialiter dicatur.*

*Aliqua nomina propriè dicuntur de Deo.*

licet significent vnã rem, quia tamen significant eam sub rationibus multis, & diuersis, non sunt synonima: præexistunt enim perfectiones in Deo vnitæ, & simpliciter, sed in creaturis recipiuntur diuisæ, & multipliciter. Nec ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, vniuocè dicuntur de ipsis, quia effectus non adæquans virtutẽ causæ agentis recipit diuisum, & multipliciter, quod in causa est simpliciter, & eodem modo: sapiens enim in homine significat aliquid distinctũ ab essentia hominis, quod idem est in Deo. Sed nec etiam purè æquiuocè dicuntur de Deo, & creaturis, quia secundùm hoc ex creaturis nihil posset cognosci, & demõstrari de Deo, contra ea, quæ suprà dicta sunt. Quare huiusmodi nomina dicuntur de Deo, & creaturis secundùm analogiã, idest proportionẽ, prout est aliquis ordo creaturæ ad Deum, vt ad principiũ, & causam, in qua præexistunt excellentes omnes perfectiones rerum, & iste modus medius est inter puram æquiuocationẽ, & simplicẽ vniuocationẽ, quia in analogis non est vna ratio sicut in vniuocis, nec sunt totaliter diuersa sicut æquiuoca, cum significent diuersas proportiones ad aliquid vnum. Sed nomina, quæ dicuntur metaphoricè de Deo per prius dicuntur de creaturis quàm de ipso Deo, cùm ita dicta de Deo nil aliud significent, quã similitudines ad tales creaturas, vt nomen Leonis dictũ de Deo, nil aliud significat quam Deũ fortiter se habere in operibus suis, sicut leonẽ in suis. Res ergo significata per nomen per prius dicitur de Deo quã de creaturis, quia tales perfectiones à Deo manant in creaturas, sed quantum ad impositionẽ nominis per prius à nobis imponũtur creaturis, quas prius cognoscimus. Et nomina, quę important relationẽ ad creaturas ex tempore dicuntur de Deo. Est enim Deus extra totum ordinẽ Vniuersi, ita ꝙ creaturæ ordinantur ad ipsum, & non econtrà, creaturæ ergo realiter referuntur ad Deum: sed in Deo nõ est relatio ad creaturas nisi rationis, cùm nõ sint eiusdẽ ordinis creatura & Deus. Quare nomina hæc, Dominus, Redemptor, & similia, relationẽ importãtia, tẽporaliter de Deo dici possunt. Et hoc nomẽ Deus est nomen naturę quò ad id, ad quod nomen est impositũ: sed quò ad id, à quo est impositũ, est nomẽ effectus & operationis, imponitur enim hoc nomen ab vniuersali rerum prouidentia: nam omnes loquẽtes de Deo hoc nominare intendũt, ꝙ vniuersalẽ gerit de omnibus curã. Et cùm hoc nomẽ Deus impositum

*Ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, nõ dicuntur vniuocè de ipsis.*

*An nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo.*

*Nomina importãtia relationẽ ad creaturas ex tẽpore dicũtur de Deo.*

impositum sit ad significandũ diuinã naturã, quę multiplicabilis non est, sequitur hoc nomen Deus non esse secundùm rem cõmunicabile, sed solùm cõmunicatur secundùm opinionem eorũ, qui plures ponebãt deos: est tamen cõmunicabile non secundùm totã suam significationẽ, sed secundùm aliquam eius similitudinẽ, vt dij dicuntur, qui participãt aliquid diuinum per similitudinẽ. Quòd si esset aliquod nomen impositũ ad significandũ Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi secũdùm qđ cõsideratur, vt hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incõmunicabile. Et hoc nomen Deus non vniuocè, nec æquiuocè, sed analogicè dicitur de Deo per participationẽ secũdũ naturã, & secũdùm opinionẽ: nã cũ aliquẽ nominamus deũ secundũ participationẽ intelligimus nomine Dei aliquid habẽs similitudinẽ veri Dei: & cũ idolũ nominamus deũ, hoc nomine deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinãtur, ꝙ sit Deus: & sic patet, ꝙ alia, & alia est significatio nominis, quãuis vna illarũ significationũ claudatur in aliis, vnde patet, ꝙ analogicè dicitur. Et hoc nomẽ, Qui est, est maximè propriũ nomen Dei: significat enim nõ formã aliquã, sed ipsum esse. At solius Dei essentia est suũ esse, vnũquodq; autẽ à sua forma denominatur, patet etiam quia essentia Dei nõ potest à nobis pro statu viæ intelligi quomodo est, vnde omne intellectũ quocunque modo determinatũ deficit à modo, quo Deus in se est. Quare quantò nomina sunt minùs determinata magis propriè dicuntur de Deo, qui est ipsum pelagus infinitũ substãtię, & indeterminatũ: patet etiã ex eius significatione, quia esse significat in præsenti, quod maximè propriè dicitur de Deo, cuius esse nõ nouit præteritũ vel futurũ. Et quia Deus in se cõsideratus est omninò vnus, & simplex, intellectus autem noster ipsum cognoscit, secundũ diuersas cõceptiones, cùm nõ possit ipsum videre, vt in seipso est, intelligit tamẽ ipsum sub diuersis conceptionibus prout omnibus ipsis cognoscit vnã, & eandẽ rẽ simpliciter respõdere, vnde hãc pluralitatẽ, quæ est secũdũ rationẽ repræsentat per pluralitatẽ prædicati, & subiecti, sed vnitatẽ intellectus repręsentat per cõpositionẽ. q. 13.

*Hoc nomẽ Deus est incommunicabile.*

*Analogice dicitur hoc nomẽ de Deo per participationem & similitudinem.*

*Qui est, maxime proprie nomẽ est Dei.*

*Propositiones affirmatiua possũt de Deo formari.*

## *De Scientia Dei.* *Cap. 14.*

IN Deo est scientia perfectissima, quia quantò aliquid est magis immateriale, tantò est magis cognoscens: natura

*In Deo est scientia.*

enim non cognoſcentis eſt magis limitata, & immixta materiæ, ſed cognoſcentia habent maiorem amplitudinem, & non ita coarctantur per materiã. Vnde formæ ſecundũ quod ſunt magis immateriales, ſecundũ hoc magis accedunt ad quandam infinitatem, & magis participant de intellectuali perfectione: Deus autẽ eſt maximè immaterialis, ergo maximè cognoſcens. Et ſeipſum intelligit per ſeipſum, eſt enim actus purus nil habens potentialitatis, vnde intellectus, & intellectum in eo omnibus modis ſunt idem, nec vnquã carens ſpecie intelligibili, ſicut intellectus noſter cũ eſt in potentia intelligens, quia nõ eſt aliud ſpecies intelligibilis intellectus diuini ab intellectu diuino, ſed vnũ & idem. Et ſeipſum perfectè cõprehẽdit, cùm vnũquodq; tantũ eſt cognoſcibile, quantũ eſt actu. Deus autẽ eſt actus maximè purus ab omni materia, & potentia ſeparatus, ergo eſt perfectè cognoſcitiuus, & ipſum maximè cognoſcit. Ac intelligere Dei eſt eius ſubſtantia: nã ſi aliud eſſet, ſequeretur diuinã ſubſtãtiam ſe habere ad aliquid aliud, vt potentia ad actũ, intelligere enim eſt perfectio actus intelligentis: quod eſt impoſſibile, & cùm in Deo non ſit forma, quæ ſit aliud à ſuo eſſe, ſequitur ipſum eius intelligere eius eſſe eſſentiam, & eius eſſe. Vnde in Deo intellectus intelligens, id quod intelligitur, ſpecies intelligibilis, & ipſum intelligere ſunt omninò vnum, & idem, nec per hoc quod dicitur Deus intelligens ponitur aliqua multiplicitas in eius ſubſtantia. Cognoſcit etiam Deus alia à ſe, quia perfectè ſeipſum intelligit, & omnia ea ad quæ ſe extendit ſua virtus: cùm ergo ſit omnium prima cauſa omnes effectus præexiſtentes in ea ſunt in eius intelligere. Seipſum itaque in ſeipſo, & alia non in aliis, ſed in ſua ſubſtantia cognoſcit: eſſentia enim ſua eſt ſpecies adæquata Deo, & non aliis, cùm omnes rerũ ſpecies cõprehẽdantur in ea. Et propria cognitione cognoſcit Deus alia à ſe, quia in ſe continet omnes perfectiones: manifeſtum eſt autem per actus perfectos cognoſci imperfectos, vt qui cognoſcit hominẽ cognoſcit animal. Cùm itaq; omnis natura cõſiſtat in aliqua participatione diuinæ perfectionis, ſi Deus non cognoſceret omnes modos eſſendi, & quo modo ab aliis ſua perfectio participatur, non perfectè cognoſceret ſe ipſum Deus, cuius contrariũ ſuprà probatũ eſt. Nec vllo modo ſcientia eius eſt diſcurſiua, aut ſecundũ ſucceſſionẽ, cùm

*Deus ſe intelligit per ſeipſũ.*

*Deus ſeipſum comprehẽdit.*

*Intelligere Dei eſt eius ſubſtantia.*

*Deus alia à ſe cognoſcit.*

*Propria cognitione alia à ſe Deus cognoſcit.*

*Scientia Dei non eſt diſcurſiua.*

Deus

Deus omnia videat in vno, quod est ipse, & suos effectus videt in seipso, sicut in causa: vnde sciẽtia eius nõ est discursiua. Sed est causa rerũ sciẽtia Dei, vt sciẽtia artificis est causa artificialiũ, qui artifex operatur per suũ intellectũ adiuncta voluntate ad determinandũ effectũ, & hæc sciẽtia Dei, secũdum quod est causa rerũ, nominari cõsueuit, Scientia approbationis. Et scientiã habet Deus non entiũ, quia quæcunque potest Deus facere ipse, vel creatura, etsi actu nõ sint, vt esse possunt, ea tamẽ cognoscit Deus: ea verò quæ nũc non sunt actu, sed fuerunt, vel erunt, scit Deus scientia visionis, quia omnia sunt ei præsentia, & vnico intuitu omnia tẽpora cõprehendit. Sed ea quæ sunt in potentia, nõ tamẽ sunt nec fuerunt, nec erunt scit Deus sciẽtia simplicis intelligẽtiæ. Et mala etiã cognoscit Deus: nã qui perfectè aliquid cognoscit, opus est vt cognoscat ea, quæ illi accidere possunt. Si ergo Deus mala nõ cognosceret, quę alicui bono possunt accidere, nõ cognosceret bona perfectè. Vnde cùm malũ sit priuatio boni per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiã mala, sicut per lucẽ cognoscuntur tenebræ. Et singularia etiã cognoscit Deus, omnes enim perfectiones creaturarũ altiori quodãmodo in ipso præexistunt: cùm itaq; Deus sit causa rerũ per suã scientiam, intãtùm se extendit sciẽtia, inquantũ se extendit sua causalitas. Sed virtus actiua Dei se extendit nõ solùm ad formas, quibus accipitur ratio vniuersalis, verùm etiã vsq; ad materiã: necesse est ergo, ꝙ scientia Dei se extendat vsq; ad singularia, quæ per materiã indiuiduitur, & sufficiẽs sit causa cognoscẽdi omnia, quæ p ipsum fiunt nõ solùm in vniuersali, sed etiã in singulari. Et scientia visionis infinita cognoscit Deus, scit eñ omnia, & quæ sunt potẽtia sua, & creaturæ & cognitiones, & affectiones earũ, quæ in infinitũ multiplicantur creaturis rationalibus permanentibus absque fine, & cognitio se extendit, secundũ extensionem formæ, quæ est principium cognoscendi: cùm ergo essentia diuina per quam diuinus intellectus intelligit, sit similitudo sufficiens omnium, quæ sunt, & esse possunt, non solùm quantùm ad principia communia, sed etiã quantùm ad principia propria vniuscuiuq;, sequitur scientiã Dei se extendere ad infinita etiã secundũ quod sunt abinuicẽ distincta. Et cùm omnia sciat, etiã futura cõtingentia cognoscit, non solùm vt sunt in actu, & sic determinata ad vnum,

*Scientia Dei est causa rerum.*

*Deus habet scientiam non entium.*

*Deus etiam mala cognoscit.*

*Deus cognoscit etiam singularia.*

*Deus potest infinita cognoscere sciẽtia visionis.*

*Scientia Dei est futurorum etiã cõtingentium.*

sed etiā vt sunt in sua causa, de quibus in nobis est sola cōiecturalis cognitio. Deus autem omnia suo æterno intuitu simul, & non successiuè videt: vnde, & certitudinaliter sunt apud Deum, & naturam contingentium seruant suis causis comparata. Et enuntiabilia cognoscit non componēdo, & diuidendo, vt noster intellectus facit, sed per suam essentiā materialia immaterialiter, & cōposita simpliciter, quod non contingit in intellectu nostro, quij de vno in aliud discurrit & vna species intelligibilis non repræsentat aliud. Et sicut eius substantia est immutabilis, ita oportet eius scientiam esse inuariabilem, quidquid enim est, & esse potest, scit ab æterno. Habétque Deus scientiam spèculatiuam, de se ipso, quia ipse non est operabilis, de omnibus verò aliis speculatiuam, & practicam: speculatiuam quidem, quia omnia nouit speculatiuo modo, practicam verò de his, quæ secundū aliquod tempus facit. Mala autem etsi ab ipso non sunt operabilia, cadunt tamen sub eius cognitione, in quantùm permittit, vel impedit, vel ea ordinat, sicut ægritudines cadunt sub scientia practica Medici, in quantùm per suam artem eas curat. q. 14.

*Deus cognoscit enuntiabilia.*

*Deus habet de rebus scientiam speculatiuā.*

## De Ideis. Cap. 15.

NEcesse est ponere Ideas in mente diuina, quæ nil aliud significant quā formam alicuius rei præter rem ipsam existentem: est enim ratio ideæ, vt sit forma præter rem, exēplar rei, vel principium cognitionis ipsius rei, & quātùm ad vtrunque oportet ponere ideas: nam in his, quæ à casu non generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscunque: in quibusdam tamen agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundum esse naturale, sicut homo generat hominem, & ignis ignem, in quibusdam secundum esse intelligibile, vt in his, qui agunt per intellectum, sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris, & hæc dicitur idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ, quā mente cōcepit. Cùm ergo mundus non sit factus casu, sed à Deo per intellectū agentē, necesse est, quòd in mēte diuina sit forma, ad cuius similitudinē mundus est factus, & in hoc ratio ideæ consistit. Et plures ideæ sunt in mente diuina, ipse enim habet ideā ordinis vniuersi: sed ratio alicuius totius haberi

*Idea sunt*

*Plures sunt ideæ*

haberi nō poteſt, niſi habeatur, & partiū eius, neci ſtud eſt cōtra Dei ſimplicitatē, cū intellect⁹ ipſius nō formetur pluribus ſpecieb⁹, ſed in ſua eſſentia omnia cognoſcit, & ea cognoſcit ſecūdū omnē modū, quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autē cognoſci non ſolū vt in ſe eſt, ſed etiam vt participalis eſt à creaturis: vnaquæque enim creatura habet propriam ſpeciem ſecundum quod aliquo modo participat ſimilitudinem diuinę eſſentiæ. ſic ergo in quantùm Deus cognoſcit ſuam eſſentiā vt ſic imitabilem à tali creatura cognoſcit eam, vt propriā rationē, & ideam huius creaturæ, & ſic de aliis. Quare Deus intelligit plures rationes proprias rerum plurium, quæ ſunt plures ideæ. Et idea vt exemplar, eſt omnium, quæ à Deo fiunt ſecundum omne tempus, idea verò vt ratio, eſt omniū factibilium, & cognoſcibilium ſecundum proprias rationes tam ſpeculatiuè, quàm practicè. q. 15.

*Omnium quæ cognoſcit De⁹ ideæ ſunt.*

## *De Veritate.* *Cap.* *16.*

VEritas principalier eſt in intellectu, ſecundario verò in rebus ſecundū quod comparātur ad intellectum, vt ad principiū à quo dependent. Eſt enim verum terminus intellectus, ergo eſt in intellectu, ſicut & bonum nominat id, in quod tendit appetitus, quamuis differant: quia terminus appetitus quod eſt bonum, eſt in re appetibili, ſed terminus cognitionis quod eſt verum, & eſt in ipſo intellectu. Quare vnaquæque res dicitur vera abſolutè ſecundum ordinē ad intellectū à quo dependet: dicitur enim domus vera, ſecundū quod aſſequitur ſimilitudinem formæ, quæ eſt in mente artificis, & res naturales veræ dicuntur ſecundum quod aſſequuntur ſimilitudinem ſpecierum, quæ ſunt in mēte diuina. Et veritas propriè loquendo, tantùm eſt in intellectu componente, & diuidente: nam omnis res eſt vera, ſecundum quod habet propriam formam ſuæ naturæ. Quare intellectus eſt cognoſcēs, prout aſſimilatur rei cognitæ: vnde veritas eſt conformitas intellectus, & rei. Cognoſcere ergo veritatem eſt cognoſcere conformitatem cognitionis ad cognitum, & ſic nec ſenſus, nec intellectus, quod quid eſt, ſed intellectus iudicans ita eſſe, ſicut apprehenditur, cognoſcit primò, & dicit verū. Quare intellectus cōponens, & diuidēs cognoſcit verum, & ſic in eo tantùm eſt verum ſecundum

*An veritas ſit tātùm in intellectu.*

*Veritas eſt in intellectu cōponente & diuidente.*

*Ens, & Verũ conuertũtur*

propriũ modum nomine Veteri importatũ. Et verum, & ens conuertũtur, vnũquodq; enim, inquantũ habet deesse, intãtùm est cognoscibile. Vnde sicut bonũ conuertitur cũ ente, ita & verũ. Sed bonũ addit rationẽ appetibilis supra ens, verum autẽ habet ordinem ad intellectũ. Et quãuis verum, & ens conuertantur, verũ absolutè loquendo prius est q̃ bonũ, quia propinquius est enti: verũ enim respicit ipsum esse simpliciter, & immediatè, sed ratio boni consequitur esse, secũdum quod est aliquo modo perfectũ, quia sic appetibile est. Patet etiam, quia cognitio naturaliter præcedit appetitum: vnde cũ verum respiciat cognitionẽ, bonum autẽ appetitũ, prius erit verũ, quã bonum secundum rationẽ. Et in Deo nõ solùm est veritas, sed ipse est summa, & prima veritas, suum enim esse non solùm est conforme suo intellectui, sed est ipsum suum intelligere; quod intelligere est mẽsura, & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus. Vnde nõ solũ in ipso est veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa, & prima veritas. Atque veritas secundũ quã omnia sunt vera quodãmodo vna est, & quodãmodo non: veritas enim per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, prout ordinantur ad intellectum diuinum. Quare si loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationẽ, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, & in vno, & eodem intellectu secundum plura cognita. Sed si loquamur de veritate, secundùm quod est in rebus, sic omnes veræ sunt vna prima veritate, cui vnumquodque assimilatur secundum suam veritatem: & quamuis plures sunt essentiæ vel formæ rerum, tamen vna est veritas diuini intellectus, secundum quam omnes res denominãtur veræ. Et quia res denominantur veræ à veritate intellectus, sequitur nullam veritatem creatam esse æternam: quare si nullus intellectus esset æternus, nec vlla veritas esset æterna. Cùm autẽ solus intellectus diuinus sit æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet, & immutabilitatem, veritas enim intellectus est conformitas ipsius ad res: potest ergo variari ex parte intellectus, & rei. Quod si sit aliquis intellectus absque alternatione opinionum, & cuius cognitionem nulla res subterfugiat, veritas eius erit immutabilis. Sed sic est intellectus diuinus, ergo eius veritas est immutabilis, veritas autem nostri intellectus est mutabilis. q. 16.

*Verum prius est bono secundũ rationem.*

*Deus est summa Veritas.*

*An sit vna Veritas secundum quã omnia sunt Vera*

*Veritas diuina est immutabilis.*

*De Falsitate. Cap. 17.*

FAlsitas simpliciter non est in rebus dependẽtibus à Deo: quia res naturales dependent ab intellectu eius, sicut artificiales ab intellectu artificis. Falsitas ergo rei simpliciter consistit in difformitate rei ab intellectu à quo dependet: sed & secundum quid, in difformitate rei ad intellectum, à quo non dependet. Quare falsitas inueniri non potest per comparationem ad intellectum diuinum, cùm quidquid in rebus accidat, ex ordinatione diuini intellectus procedat, nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordine diuini intellectus, in quo malum culpæ consistit. Vnde peccata, falsitates, & mendacia dicuntur: sed per ordinem ad intellectũ nostrum ad quem comparantur, res naturales per accidens possunt dici falsæ secundùm quid, vel secundùm rationẽ significati, vt dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur, vel repræsentatur oratione vel intellectu falso, vel per modum causæ, quia nata sunt facere de se falsam opinionem. Ideo ea, quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur, esse falsa secundùm illas res, sicut fel est mel, & stannum argentum. Nec sensus respectu proprij obiecti est falsus, nisi per accidens, & vt in paucioribus ex eo quod propter indispositionem organi non conuenienter recipit formam sensibilem: vnde propter corruptionem linguæ dulcia videntur amara. Sed de sensibilibus communibus, & per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu rectè disposito, quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantùm ad alia refertur. Nec falsitas est in intellectu quod quid est, quia sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi conuenit secundùm suam formam, sed deficere potest ab accidentibus, vel consequentibas, sic virtus cognoscitiua non deficit à cognitione illius, cuius similitudine informatur: sed accidentium, vel consequentium. Non ergo decipitur intellectus circa quod quid est, sed in componendo, vel diuidendo, dum attribuitur rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur, quia sic se habet intellectus ad iudicandum de his, sicut sensus ad iudicandum

*An falsitas sit in rebus.*

*An in sensu sit falsitas.*

*An falsitas sit in intellectu.*

candum

candum de sensibilibus communibus. Et verum, & falsum sunt cõtraria, falsum enim est id, quod nõ est, apprehendere vt esse, & quod est non esse: nam sicut verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum ponit acceptionem non adæquatam rei, & subiectum determinat. q. 17.

## De Veritate Dei. Cap. 18.

*Quorum est viuere*

ILla propriè verè viuere dicuntur, quæ mouent se ipsa secundùm aliquam speciem motus, siue motus capiatur propriè sicut dicitur motus actus imperfecti, idest existẽtis in potentia, siue capiatur motus communiter prout dicitur actus perfecti, vt intelligere, & sentire, moueri etiam dicitur: differentia enim viuentium à non viuentibus sumitur ex manifestè viuentibus, vt sunt animalia, in quibus dicimus incipere vitam, & desinere ex motu suipsius: nam quæ nullum habent motum, vel operationem, viuentia dici non possunt, nisi per similitudinem. Et hoc nomen Vitæ sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est se ipsum mouere, significat enim substantiam, cui conuenit secundùm suam naturam mouere se ipsam, vel agere se quocunque modo ad operationem, & secundùm hoc viuere nil aliud est, quàm esse in tali natura, & vita, hoc ipsum significat. Sed quandoque vita minus propriè sumitur pro operationibus vitæ à quibus nomen Vitæ sumitur: vnde Phil. 9. Eth. Viuere est principaliter sentire, vel intelligere. Sed Deo maximè conuenit vita, quia quod naturaliter habet non determinatur sibi ab alio, suum enim esse est suum intelligere. Ideo ei maxime competit vita: nam viuere dicuntur aliqua, secundùm quòd ex seipsis operantur, & minùs ab aliis sunt mota: sed esse Dei est suum intelligere, ita, & suum viuere, & propter hoc sic viuit, quod non habet viuendi principium. Et quia in Deo idem est intellectus, intellectum, & intelligere: ideo quidquid est in Deo intelligere, & intellectum sunt vita diuina, omnia enim in Deo sunt vita, tum quia virtute sua continentur, & conseruantur: sicut dicimus ea esse in nobis, quæ in potestate nostra sunt, tum quia sunt vt in cognoscente, & sic per proprias rationes, quæ non sunt aliud ab essentia sua. q. 18.

*Vita est etiã quædam operatio.*

*Deo maximè conuenit Vita.*

*Omnia sunt Vitæ in Deo.*

De

*De Voluntate Dei.* *Cap. 19.*

IN Deo est voluntas, cùm in eo sit intellectus, illum enim sequitur voluntas: nam sicut res naturalis suum esse habet per formam, & hanc habet habitudinem ad ipsam, vt si non habeat tendat ad eam, si autem habet, in ea quiescat, ita natura intellectualis ad bonum apprehensum aut tendit aut quiescit, quod ad voluntatem pertinet. In quolibet ergo habente intellectum est voluntas, sicut in habente sensum est virtus animalis: vnde cùm in Deo sit intellectus, & suum intelligere est suum esse, ita & suum velle. Et alia à se velle probatur: omne enim agens perfectum non solùm habet inclinationem respectu proprij boni vt ipsum acquirat, vel si habeat, in eo quiescat, sed etiam vt proprium bonum diffundat, in alia inquãtùm est possibile, vt videtur in agentibus perfectis simile sibi producentibus, quod diuinæ voluntati maximè competit. Vult igitur Deus se vt finem, alia verò vt ad finem: condecet enim alia participare diuinam bonitatem, etsi sua sibi sufficiat bonitas, vult tamen alia ratione suæ bonitatis. Et aliquid vult Deus de necessitate absoluta, necessariam enim habet habitudinem ad suam bonitatem, tanquàm ad proprium eius obiectum: & hoc modo voluntas nostra vult beatitudinẽ. Alia verò vult Deus, prout ad suam bonitatem ordinatur sicut in finem: quę autem sunt ad finem non de necessitate volumus, nisi sint talia sine quibus finis esse non possit, vt vita sine cibis. Sed quia bonitas Dei esse potest sine aliis, & est perfecta, cùm nil ex illis ei accrescat, sequitur quòd alia à se non sit necesse eum velle absolutè, sed tantum ex suppositione: supposito enim quòd velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari. Et Dei volũtas est causa rerum: probatur primò, quia agenti per naturam prædeterminatur finis, & medium ab aliquo intellectu, ergo agens per intellectum est prius agente per naturam. Deus autem est primum agens, ergo. Secundò, agens per naturam habet esse determinatum, & vno, & eodem modo operatur, nisi impediatur, cùm autem esse diuinum infinitum in se contineat omnem perfectionem ageret infinitum in essendo, quod est impossibile: agit igitur secundùm determinationem suæ voluntatis. Tertiò, effectus procedunt à causa agente secũdùm quod in ea præexistunt,

*In Deo est voluntas*

*De' vult etiã alia à se.*

*An Deus quicquid velit, ex necessitate velit.*

*Volũtas Dei est causa rerum.*

& quia esse diuinum est eius intelligere secundùm modum intelligibilem,& suæ voluntatis procedũt effectus. *Voluntatis diuinæ non assignatur causa.* Nec eius volũtatis est aliqua causa,quia vno actu omnia in sua essentia intelligit,& vno actu vult omnia in sua bonitate. Quare sicut in Deo intelligere causam, non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea,quæ sunt ad finẽ:sed tamen vult ea,quæ sunt ad finẽ ordinari in finem. *Semper voluntas Dei impletur.* Et semper Dei voluntas impletur: nam sicut à forma vniuersali nihil potest deficere, etsi possit à causa particulari, ita in causis agentibus: extra enim ordinem causæ particularis potest aliquid fieri, non autem extra ordinem causæ vniuersalis. Cùm ergo voluntas Dei sit causa vniuersalis omniũ rerum oportet voluntatem eius semper impleri,& peccator,qui quãtùm in se est, recedit à diuina voluntate peccando,incidit in ordinem diuinę voluntatis,dum per eius iustitiam punitur. *Volũtas Dei est immutabilis.* Atq; immutabilis est eius voluntas,mutatio enim accidere non potest, nisi præsupposita mutatione, vel ex parte cogitationis, vel circa dispositionem substantiæ suæ voluntatis: sed tam substantia Dei,quàm eius scientia est immutabilis,ergo & eius voluntas. Loquitur tamen ad similitudinẽ nostram,Scriptura,dum aliquãdo dicit,Pœnitet me, &c.vel loquitur aliquid ita esse futurum secũdùm causas particulares, quod tamen secundum vniuersalẽ non erit ita futurum, vt habetur Esai. 38.Dispone,&c. *An Dei voluntas necessitatem rebus imponat.* Nec rebus volitis Dei volũtas necessitatem imponit omnibus, sed ex eius voluntatis efficacia eo modo fiunt,quo Deus vult fieri,quædam necessariò,quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum Vniuersi. Aptauit ergo quibusdam effectibus causas necessarias, quæ deficere non possunt,quibusdã causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniunt. *Deus nõ vult malum simpliciter, nec malũ culpæ.* Nec vllo modo vult Deus malum culpæ, per accidẽs tamen vult malum naturalis defectus, vel malũ pœnæ, quia coniungitur alicui bono, sicut volendo iustitiam vult pœnã, & volendo ordinem naturæ seruari, vult quædã naturaliter corrumpi: malũ verò, vt malũ nullo appetitu naturali, vel animali aut intellectuali appetit. *Deus liberum arbitrium habet.* Et liberũ habet arbitrium Deus ad ea, quæ necessitate nõ vult,alia enim à se vult,& liberè,& in eo voluntas simpliciter dicitur voluntas beneplaciti, voluntas autẽ metaphoricè dicta voluntas signi: nam signum voluntatis

tatis voluntas dicitur. Et cõuenienter ponũtur quinq; signa, videlicet prohibitio, Præceptũ, Concilium, Operatio, & Permissio: nã signa dicũtur quibus cõsueuimus aliquid velle, & permissio, & operatio ad præsens, prohibitio & præceptũ ad futurũ, consiliũ verò ad superabundãs bonũ respiciunt. q. 19. *Quinque signa diuinæ voluntatis.*

## *De Amore Dei.* *Cap. 20.*

IN Deo est amor: nam motus voluntatis per se tendit in bonum, in malum autem per accidens: sed quod est per se, priùs est eo, quod est per aliud, & quod est communius prius est particulari. Amor autem respicit bonum in communi siue sit habitum, siue non habitum. Vnde amor est primus actus voluntatis, & alij motus appetitiui præsupponunt amorem quasi radicem. Cum igitur in Deo sit voluntas, in Deo ponendus est amor. Atque omnia amat, in quantùm sunt, & bonum est esse, voluntásque eius est causa rerum, & ipsis rebus vult bonum: sed amare aliter est in Deo, & in nobis, quía cùm ipse amat, ìnfundit, & creat bonitatem in rebus: nos autem mouemur à bono, quod in rebus consideratur. Amâtque Deus creaturas irrationales amore concupiscentiæ, inquantùm ordinat eas ad rationales propter nostram vtilitatem, cùm ipse eis non indigeat, & nihil accrescat ei ex ipsis. Et quamuis Deus vnico, & simplici actu omnia diligat, non magis vel minùs intensus dicitur ille actus ex parte actus amandi, sed ex parte ipsius boni quod vult amato, magis amat quædam quàm alia, cùm eiùs amor sit causa bonitatis in eis, non enim esset aliquid melius alio, nisi Dèus illud magis amaret, sempérque amat meliora, cùm eius voluntas bonitatem causet in rebus. q. 20. *In Deo est amor.* *Deus omnia amat* *Deus nõ omnia æqualiter diligit.*

## *De iustitia, & Misericordia Dei.* *Cap. 21.*

IN Deo non est iustitia commutatiua, quia nemo dedit ei, vt ipse illi retribuat, sed in Deo est distributiua, quod ostendit ordo Vniuersi, vnicuiq; enim tribuit secũdùm eius naturam, & dignitatẽ, & virtutes morales, quæ circa passiones versantur, metaphoricè tantùm in Deo ponuntur, quia in eo nõ est appetitus sensitiuus, neq; passiones: morales verò circa operationes, cõuenientes Deo attribuũtur ei, vt iustitia, magnificẽtia, & liberalitas. Et iustitia Dei rectè veritas *Iustitia an sit in Deo.*

appella

appellatur, cùm in rebus constituat ordinem conformem rationi sapientiæ eius. intellectus enim suus regula est, & mensura rerum. Maximéq; ponitur in eo misericordiæ effectus non secundùm passionis affectum, quia in eo non est passio, sed miseriam repellens, seu aliorum defectus per eius bonitatem: elargitur enim Deus suas perfectiones secundùm diuersas rationes, nam quando absolutè communicat eas, ad bonitatem pertinet, & inquantùm cõmunicat rebus secundùm earum proportionem pertinet ad iustitiam, sed inquantùm non attribuit rebus perfectiones propter suam vtilitatem, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem, prout verò perfectiones datæ rebus expellũt omnem defectum ab ipsis ad misericordiam pertinet. Et in omnibus Dei operibus iustitia, & misericordia inuenitur, cùm debitum ex diuina iustitia dupliciter cõtingat, vel ipsi Deo, quia nil facit, quod suæ sapientiæ, & bonitati non conueniat, vel ipsi creaturę, cùm omnia disponat conuenienti proportione, & misericordia in omni iustitia inuenitur: debitum enim reducitur in aliquid ex diuina bonitate, vnde eminentiùs fulget misericordia, cum plus tribuat quã rei proportio requirat, & in damnatione misericordia apparet non in totum relaxans, sed citra condignum puniens, & in iustificatione apparet iustitia, dum relaxat culpas ex dilectione, quam tamen ipse misericorditer infundit. q. 21.

*Misericordia Deo competit.*

*In omnibus Dei operibus, misericordia, et iustitia inueniuntur.*

## *De Prouidentia Dei.* *Cap. 22.*

OMne bonum, quod est in rebus, à Deo est creatum, & bonum ordinis est à Deo: nam inuenitur in rebus nõ solùm bonitas secundùm substantiam, sed secundùm ordinem earum in finem. cum ergo Deus sit causa rerum per suum intellectum, rationẽ omnium præexistere in eo necesse est: ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, prouidentia in Deo nominatur, cui omnia subduntur non tantùm in vniuersali, sed etiam in singulari, cùm omnia ab eo habeant esse, & primæ causæ omnia sint subdita, nec aliquis effectus præter eius intentionem prouenire possit. Immediatéque omnibus prouidet quantùm pertinet ad rationem ordinis, cùm in eius intellectu rationem habeat omnium etiam minimorum, sed quantùm ad executionem per aliqua media prouidet, quia inferiora

*Deus habet prouidentiam, et omnia ei subiacent.*

*Deus immediatè omnibus prouidet.*

inferiora per superiora gubernat, & hoc non propter eius defectum, sed vt aliis causæ dignitatem cõmunicet. Et in quibusdam diuina prouidentia necessitatem imponit, non tamen omnibus, ad eam enim pertinet ordinare in finem, & sic ad perfectionem Vniuersi, quæ quidem perfectio non esset, si omnes gradus essendi non inuenirentur. Quibusdam igitur præparauit causas necessarias, & quibusdam contingentes, prout visum est ei expedire propter perfectionem Vniuersi. q. 22. *An Dei prouidentia rebus necessitatem imponat.*

## *De Prædestinatione. Cap. 23.*

DEo conuenit homines prædestinare, quia æterna vita excedit hominis facultatem, vnde ad ipsam perducitur quasi sagitta transmissa à sagittante, cuius transmissionis ratio præexistit in Deo, sicut & in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam dictum est esse prouidentiam. sic ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur, quæ nobis nõ reuelatur, ne aliquibus securitatem, aliis verò negligentiam pariat. Et quantùm ad actum prædestinantis prædestinatio est pars prouidentiæ, quæ nil ponit in prædestinatis, cùm ratio sit in intellectu prouisoris, executio autem est in prædestinatis, quæ vocatio, & magnificatio dicitur. Et reprobat aliquem Deus, inquantùm per diuinam prouidentiam permittit aliquem deficere à fine vitæ æternæ, sicut per ipsam alij eam sortiuntur: & sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi pœnam damnationis pro culpa. Et prædestinatio electionem, & dilectionem Dei præsupponit, sed dilectio præcedit electionem in Deo, contrarium cuius in nobis euenit: nam priùs nos eligimus quàm diligamus, in Deo autem est econuersò, cùm sua voluntas sit causa bonitatis. Sed totus effectus prædestinationis habet pro causa diuinam bonitatem, cùm sit prima ratio ipsius, & vltimus finis eiusdem: vnde ex parte nostra nulla est causa ipsius, quia totum in nobis ordinans nos in vitam æternam est prædestinationis effectus: effectus autem particulares nil prohibet habere causam, vt alter alterius sit causa, posterior enim est finis prioris, & prior velut

*Deo conuenit prædestinare*

*An Deus aliquẽ reprobet.*

*Diuina bonitas est causa prædestinationis.*

*Prædestinatio est certa.* materia posterioris, vt meritum præmij. Certáque est prædestinatio, si referatur ad diuinæ ordinationis intuitum: nam sicut ordo prouidentiæ est infallibilis, & tamen quædam subiecta prouidentię eueniunt contingenter secundum conditionem causarum proximarum, ita ordo prædestinationis est certus, & tamen contingenter proueniunt effectus prædestinationis, nec libertas arbitrij tollitur, sicut dictum est de diuina scientia, & voluntate, quæ contingentiam rerum non tollũt. *Numerus prædestinatorũ est Deo certus.* Et numerus prædestinatorum est certus Deo non solùm formaliter, sed etiam materialiter, & non solùm secundùm cognitionem, sed etiam secundùm prædiffinitionẽ, prout in mensura præordinauit totũ Vniuersum, in quo creaturæ rationales sunt potissimę propter beatitudinis consecutionem, non sic autem est omnino de numero reproborum, qui ad bonum electorum à Deo sunt præordinati, numerus verò saluandorum soli deo est cognitus. *An prædestinatio iuuetur precibus Sanctorum.* Et diuina prædestinatio quantùm ad principium, id est ad actum prædestinantis non iuuatur precibus Sanctorum, sed quantum ad effectum sic, quia sicut prouidentia non subtrahit causas secundas, sed sic prouidet effectus, vt etiam ordo causarum secundarum subiaceat prouidentiæ, ita salus alicuius prædestinatur à Deo, vt etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid promouet ad salutem, siue sint orationes propriæ, siue aliorum, vel alia bona, sine quibus aliquis salutem nõ consequeretur: vnde Pet. Satagite per bona opera vestra, &c. q. 23.

## De Libro vitæ. Cap. 24.

*Quid sit liber vitæ* PRædestinatorum conscriptio Liber vitæ dicitur: nam sicut in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ, ita notitia Dei, qua firmiter retinet aliquos conscripsisse ad vitam æternam, dicitur Liber vitæ, qui propriè respicit vitam gloriæ, quia notitia est electorum ad gloriam: id enim ad quod aliquis eligitur, has habet conditiones, quòd non conueniat secundùm naturam suam, & habeat rationem finis, talis autem est vita gloriæ excedẽs propriam naturam, *An aliquis deleatur de libro vitæ* de quo libro vitæ secundùm rei veritatem nullus deletur, sed qui sunt ordinati ad habendã vitam æternam, nõ ex prædestinatione diuina, sed solùm ex gratia præsenti, tales dicuntur scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed

ſecundùm quid. Et iſti poſſunt deleri de libro vitæ, quæ deletio non refertur ad notitiam Dei (quaſi Deus aliquid præſciat, & poſteà neſciat) ſed ad rem ſcitam, quia Deus ſcit aliquem prius ordinari in vitam æternam, & poſteà non ordinari, cùm deficit à gratia. q. 25.

## *De Diuina Potentia.* *Cap. 26.*

IN Deo nullo modo eſt potẽtia paſſiua, ſed actiua, maximè eſt in eo: nam vnumquodq; patitur ſecundum quod eſt deficiens, & imperfectũ. Deus autem eſt actus purus, ſimplex, atq; perfectus: vnde maximè ſibi competit eſſe principium, & nullo modo pati. Et infinita eſt Dei potẽtia, quia eſſe eius eſt infinitum, & nullo modo limitatũ, talis enim eſt eius eſſentia, & quantò aliquod agens habet formam perfectiori modo qua agit, tantò eſt maior potẽtia eius in agendo: vnde Omnipotens rectè ab omnibus nominatur. Eſſe enim diuinũ eius in ſe habet totius eſſe perfectionẽ, & nihil ei repugnat, niſi quod implicat in ſe eſſe, & non eſſe ſimul, quod non eſt propter defectũ diuinæ potẽtiæ, ſed quia nõ habet rationem factibilis, neq; poſſibilis. Vnde melius dicitur, quod ea nõ poſſunt fieri, quã quod Deus ea facere nõ poſſit, & propter hoc præterita non fuiſſe, nõ cadit ſub potẽtia Dei, cùm implicet contradictionẽ quod fuerint, & nõ fuerint, & ſic à ratione poſſibiliũ deficiunt. Et diuina ſapientia, cùm nõ determinetur ad aliquem ordinẽ rerum, poteſt facere alia quã quæ facit, quia bonitas eius eſt finis improportionabilis rebus creatis, vt in infinitũ excedẽs: vnde ſemper ab eo alius poteſt curſus rerũ effluere, & alia facere, quã quæ facit, ſed nõ poteſt facere meliora his quæ facit, ſi loquimur de bonitate pertinente ad eſſentiã rei, ſicut rationale eſt de eſſentia hominis: ſecus autẽ ſi loquimur de bonitate extra rei eſſentiã, ſicut bonum hominis eſt, eſſe virtuoſum, & ſapiẽtem, quia ſecundũ tale bonũ poteſt Deus eas res à ſe factas facere meliores. Simpliciter verò loquendo, qualibet re à ſe facta Deus poteſt facere aliam meliorẽ. q. 26.

*An in Deo ſit potentia.*

*Potentia Dei eſt infinita.*

*An Deus poſſit facere quòd præterita non fuerint.*

*An Deus poſſit facere quæ non facit.*

*An Deus poſſit meliora facere, quã ea quæ facit.*

## *De Diuina Beatitudine.* *Cap. 27.*

BEatitudo eſt bonum perfectum naturæ intellectualis, cuius eſt cognoſcere ſuam ſufficientiam in bono quod ha-

*Deo maxime conuenit beatitudo.*

bet, & suarum operationum est domina, quæ maximè Deo conueniunt: vnde beatitudo præcipuè competit ei, & quæ multipliciter sunt in creaturis, & per modum compositionis simpliciter & vnitè, præexistunt in eo. Quæ beatitudo attribuenda est Deo, & aliis beatis, secundùm intellectum, cùm sit bonum perfectum ipsius intellectualis naturæ: perfectissimum autem talis naturæ est intellectualis operario, secundùm quam, quodammodò omnia capit. Sed in Deo non est aliud esse, & intelligere secundùm rem: quare attribuenda est ei beatitudo secundùm intellectum, sicut & aliis Beatis, qui Beati dicuntur per assimilationem ad beatitudinem ipsius. Et beatitudo si consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo. Ex hoc enim est aliquis beatus: quod Deum intelligit, ex parte verò actus intelligentis: beatitudo est quid creatum in creaturis beatis. Et quidquid desiderabile est in quacunque beatitudine, eminentius in diuina præexistit, habet enim continuam, & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum, & de actiua gubernationem totius vniuersi, & pro diuitiis habet omnimodam sufficientiam, pro potestate omnipotentiam, pro dignitate omnium regimen, pro fama omnium admirationem. q. 27.

*Deus beatus dicitur secundú intellectum.*

*Omnis beatitudo includitur in Dei beatitudine.*

## *De Processione Diuinarum Personarum.* *Cap. 28.*

IN Deo est processio secundùm emanationem intelligibilem, & non secundùm modum infimarum creaturarũ, quæ sunt corporales, cùm ipse sit super omnia, ita vt similitudo deficiat à repræsentatione diuinorũ, etiam in substantiis spiritualibus. Non igitur est processio secundùm motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorẽ effectum, sed secundùm emanationem intelligibilem, vtpotè verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Quæ processio in diuinis rationẽ generationis habet: nam prout procedit per modum intelligibilis actionis, est operatio vitæ, & à principio coniuncto. & cùm sit conceptio intellectus, habet rationem similitudinis, & in eadem natura existens, quia idem est in Deo & esse, & intelligere. Vnde processio Verbi in diuinis, dicitur generatio, & ipsum Verbum procedẽs dicitur Filius. Verbum autem procedens secundùm intelligibilem operationẽm

*Processio est in diuinis.*

*Processio aliqua in Diuinis generatio dici potest.*

tionem in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo, à quo processit: quare, non propriè, & completè competit sibi ratio generationis. Vltra quam processionem Verbi in diuinis est processio amoris. Nam sicut in nobis vltra actionem intelligibilem est processio amoris, secundùm operationem voluntatis, prout amatum est in amante, ita etiam in diuinis. Quæ processio generatio dici non potest. Nam processio quæ attenditur secundùm rationem similitudinis, habet rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile, sed processio, quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, habet rationem impellentis in aliquid: & ideo quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit, vt genitum, vel vt filius, sed magis vt spiritus, quo nomine vitalis motio, & impulsio designatur. Nec alia processio est in diuinis quam Verbi, & Amoris, cùm Deus sit purè intellectualis, & in tali natura non est aliud genus actionis immanentis, nisi intelligere, & velle. Et cùm Deus vno simplici actu omnia intelligat, & velit, in eo non potest esse processio Verbi ex Verbo, neque amoris ex amore, sed in eo est solum Verbum vnum, & vnus Amor perfectus, & in hoc eius perfecta fœcunditas manifestatur. q. 28.

*Indiuinis est alia processio à generatione Verbi.*

*Processio amoris non dicitur generatio.*

*Propter quod generatio dicitur.*

*Duæ tantum processiones sunt in diuinis.*

## De Relationibus Diuinis. Cap. 29.

Relationes quædam sunt in diuinis realiter: nam quando aliquid procedit à principio eiusdē naturæ, necesse est, quòd ambo, id est procedens, & id à quo procedit, conueniāt in eodem ordine, & sic habeant reales respectus ad inuicem. Sed processio in diuinis est in identitate naturæ, igitur relationes realiter accipiuntur. Quæ relatio in Deo existens, est idem quod essentia secundùm rem, & non differt nisi secundùm intelligentiæ rationem. Nam quidquid in rebus creatis habet esse accidentale, translatum in Deum habet esse substantiale. Et realiter distinguūtur in Deo relationes, cùm relatio multiplicet Trinitatem personarū. Quòd si realiter ab inuicē non distinguerentur, non esset in diuinis Trinitas realis, sed tantum rationis, qui est Sabellicus error. Sed quia in Deo est summa vnitas, & simplicitas realis, ista distinctio nō est in Deo secundū rem absolutā, quæ est essentia, sed secundùm rem relatiuā. Vndè Boët. Substantia in diuinis continet

*In Deo sunt aliquæ relationes reales.*

*Relatio in Deo est idē quod essentia.*

*Relationes in deo realiter distinguuntur ab inuicē*

vnitatem, relatio autem multiplicat Trinitatem. Nec in diuina essentia sunt aliæ relationes quam paternitas, filiatio, spiratio, & processio, quia in Deo non sunt relationes consequentes quantitatem, nec actionem ad extrà, cùm relationes Dei ad creaturas nõ sint realiter in ipso: capiuntur ergo secundum actiones ab intrà, quæ cùm duæ sint, altera secundum intellectum, videlicet processio Verbi, quæ est generatio, cui respondet paternitas, altera secundum voluntatem, quæ est processio Amoris, quæ proprium nomen non habet, sed relatio principij huius processionis spiratio vocatur, relatio autem procedentis processio. q. 29.

*In Deo relationes tantū sunt paternitas, filiatio, processio, & spiratio.*

## *De Personis.* Cap. 30.

*Diffinitio personæ.*

PErsona est rationalis naturæ indiuidua substantia, speciali enim quodammodo inuenitur particulare, & indiuiduum in substantiis rationalibus: nam substantia indiuiduatur per se ipsam, accidẽtia verò per subiectum, quod est substantia: quare indiuidua substantiæ, speciale nomen præ aliis habent, & hypostases, vel primæ substantiæ dicuntur, sed specialiori modo particulare, & indiuiduum in rationabilibus inuenitur, quæ dominium suorum actuum habent, & ideò inter cæteras substantias, & speciale quoddam nomen singularia rationalis naturæ habent, & hoc est Persona. Quæ persona, in genere substantiarum rationalium id significat, quod communiter in toto genere substantiarum significat hæc tria nomina, Subsistẽtia, Res naturæ, & Hypostasis, seu Substantia, potéstque dici de Deo hoc nomen persona excellentiori modo, quam de creaturis, cùm ipsi attribuatur omne id, quod est perfectionis. Persona enim id quod est perfectissimum in tota natura significat, videlicet subsistens in rationali natura. Et hoc nomen Persona in communi significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ, sed distinctio in diuinis nõ fit nisi per relationes originis, quæ relatio in eis non est sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa diuina essentia. Vnde est subsistens sicut diuina essentia subsistit, & sicut deitas est Deus, ita paternitas diuina est Deus Pater, qui est persona diuina. Quare persona diuina significat relationem, vt subsistentem, quod est significare relationem per modum substantiæ. q. 30.

*An persona sit idẽ quod hypostasis, & subsistentia, et si de Deo dici possit.*

*Nomen Persona, relationẽ significat*

De Plu

## *De Pluralitate Personarum in diuinis. Cap. 31.*

*Plures personæ in diuinis ponuntur, & tres tantum sunt.*

IN diuinis Trinitatis nomine vtimur,cũ pluralitas personarũ ponatur. Sunt em̃ plures relationes reales: vnde plures subsistentes sunt in diuina natura. Non tamen plures quam tres,quia plures personæ diuinæ sunt plures relationes subsistentes realiter ab inuicem distinctæ sola relatiua oppositione:quare omnes relationes oppositæ pertinent ad personas distinctas,non oppositæ ad eandem pertinent, & sic paternitas,& filiatio spectant ad duas personas, aliæ verò duæ relationes, videlicet spiratio,& processio neutri præmissarũ opponuntur,sed solùm sibi inuicem,non ergo eidem personæ conueniunt,sed vna earum ad distinctam personam pertinet, alia verò Patri, & Filio competit, processio verò per modum amoris ad Spiritum sanctum est pertinens.

*An termini numerales ponant quid in Diuinis.*

Et termini numerales in diuinis significant illa, de quibus dicuntur, solam negationem addendo: nam termini numerales non sumuntur in diuinis à numero,qui est species quantitatis,quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphoricè,sicut & aliæ proprietates corporalium, vt latitudo, longitudo,& similia,sed sumuntur à multitudine secundũ quod est transcendens. Multitudo verò sic accepta ita se habet ad multa, de quibus prædicatur, sicut vnum, quod conuertitur cum ente ad ens, tale autem vnum non addit aliquid supra ens,nisi negationem diuisionis tantum. Quare de quocunque dicatur vnum,significatur illa res indiuisa,sicut vnũ dictum de homine significat substantiam hominis non diuisam.Et sic cùm dicuntur res multæ, multitudo ita accepta significat res illas cum indiuisione circa vnamquamque earum, sed numerus,qui est species quantitatis, ponit quoddã accidens additum supra res, & similiter quod est principiũ numeri. Termini ergo numerales significant in diuinis illa, de quibus dicuntur, & super hoc nihil agunt nisi negationem.

*Nomen Personæ potest esse cõmune tribus personis.*

Et nomen personæ est commune tribus Personis diuinis secundum rationem,non sicut genus, vel species, sed sicut indiuiduum vagum significat naturam communem cum determinato modo essendi,qui competit singularibus, vt scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis, sed in nomine Singularis designati significatur determinatum distinguens,sicut in nomine sortes,hæc caro,& hoc os: hoc tamẽ

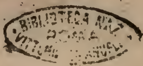
intereſt,quod aliquis homo ſignificat naturã, vel indiuiduũ ex parte naturę cũ modo exiſtendi,qui cõpetit ſingularibus: ſed hoc nomen Perſona,non eſt impoſitũ ad ſignificandum indiuiduum ex parte naturæ,ſed ad ſignificandum rem ſubſiſtentẽ in tali natura.hoc autem eſt cõmune omnibus Perſonis diuinis,quia vnaquæque earum ſubſiſtit in natura diuina diſtincta ab aliis,& ſic hoc nomen Perſona ſecundum rationem eſt commune tribus perſonis diuinis.q.31.

## *De his quæ ad vnitatem,vel pluralitatem pertinent in Diuinis. Cap. 32.*

*Trinitas eſt in diuinis.* IN diuinis Trinitatis nomine vtimur,cùm pluralitas Perſonarum ponatur,hoc enim nomen vnam eſſentiã triũ Perſonarum ſignificare videtur,ſecundũ quod dicitur Trinitas quaſi trium vnitas.Et cauendum eſt, ne incidamus in errorẽ Arrij,vt nomina diuerſitatis,diuiſionis,diſparitatis, & alieni fugiamus,quia nil tale in Trinitate eſt:fugienda etiã ſunt propter Sabellinum nomina,ſingularis, vnici,confuſi,& ſolitarij,nobis enim dicit Hilarius,Neq; ſolitarius,neq; diuerſus confitendus eſt Deus.Sed hoc nomen Alius maſculinè ſumptum dicere poſſumus,cùm nõ importet niſi diſtinctionem ſuppoſiti:vnde conuenienter dicitur, Filius eſt alius à Patre,quia eſt aliud ſuppoſitum diuinæ naturæ. Et hæc *Filius alius eſt à Patre.* dictio Solus,cathegorematicè non poteſt addi termino eſſentiali in diuinis,quia ſequeretur Deũ eſſe ſolitariũ, ſed ſincathegorematicè poteſt addi,cùm excludat omne aliud ſuppoſitum à conſortio prædicati,vt ſi dicamus,Solus Deus eſt æternus,quia nihil præter Deum eſt æternum. q.32.

## *De Cognitione Diuinarum Perſonarum. Cap. 33.*

*Per rationem naturalem cognoſcitur Trinitas perſonarum.* PEr cognitionem naturalem impoſſibile eſt ad Trinitatis notitiam peruenire. Deum enim per rationem naturalẽ ex creaturis cognoſcimus, inquantùm eſt omnium entium principium,quod ad vnitatẽ eſſentiæ pertinet, & non ad diſtinctionem perſonarum, quam velle probare per rationes naturales derogat dignitati fidei,quæ eſt de non apparentibus,& humanam rationem excedentibus, & infideles irrident, cùm non plenè probatur quod aſſeritur, apud quos ſufficit



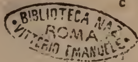
ſufficit defendere nõ eſſe impoſſibile, quod noſtra fides prędicat, ſapiẽtiam verò loquimur inter perfectos. Et notiones ponendæ ſunt in diuinis, quia oportet nõ ſolùm nomina eſſentialia in abſtracto, & in concreto ſignificare, ſed etiã perſonalia, ad quod primò nos coëgerunt hæretici, cùm confiteamur Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum eſſe vnũ Deũ, & tres Perſonas. Quare quærentibus, quomodo ſunt vnus Deus, & quomodo ſunt tres, ſicut reſpondetur, quod ſunt eſſentia, & deitate vnum, ita oportuit eſſe aliqua nomina abſtracta, quibus reſponderi poſſit perſonas diſtingui: & ideò eſſentia ſignificatur in diuinis vt quid, perſona verò vt quis, proprietas autem vt quo. Secundò coëgit, quia vna Perſona inuenitur in diuinis referri ad duas Perſonas, videlicet Perſona Patris ad Perſonam Filij, & Perſonam Spiritus ſancti, nõ autem vna relatione, quia ſic ſequeretur, quod Filius & Spiritus ſanctus vna, & eadem relatione referrẽtur ad Patrem, & ſic non eſſent duæ perſonæ, cùm ſola relatio multiplicet Trinitatem in diuinis, vnde ſecundum duas relationes Filij, & Spiritus ſancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium, & Spiritum ſanctum: & cùm non ſit niſi vna perſona Patris, neceſſe fuit ſeorſum ſignificari relationes in abſtracto, quæ dicuntur proprietates, & notiones. Circa quas notiones aliqui ſine periculo hæreſis ſunt contrariè opinati, non intendentes contrarium aliquid fidei, ſed ſi quis falſum opinaretur circa notiones, conſiderans quod ex hoc ſequatur aliquid contrarium fidei, in hæreſim laberetur. Nam aliquid pertinet ad fidem directè, vt ſunt articuli diuinitus nobis traditi, videlicet Deum eſſe trinũ, & vnum, incarnatum eſſe Filium, & in his falſum opinari hæreſim inducit, indirectè verò ea pertinent ad fidem, ex quibus conſequitur aliquid contrarium fidei, vt Samuelem fuiſſe filium Halcanæ, quia ex hoc ſequeretur Scripturam aliquid falſum continerę circa quæ ſine periculo hæreſis aliquis poteſt falſum opinari, antequàm conſideretur, vel ſit determinatum, quòd ex hoc ſequitur aliquid contrarium fidei, ſed poſt determinationem eccleſiæ non eſſet abſque hæreſi. Vnde nunc multa reputantur hæretica, quæ olim non erant propter nouam determinationem eccleſiæ, ſic ergo dicendum de eſt notionibus. q. 33.

*Notiones ponendæ ſunt in diuinis.*

*An liceat cõtrarie opinari de notionibus.*

*Aliquid falſum cõtinere.*





## *De Personis in speciali, & primò circa Personam Patris.* Cap. 34.

*Patri cõpetit esse principiũ*

PAter principiũ dicitur, quia ab eo procedit Filius, & Spiritus sanctus, principium enim est à quo aliquid procedit, & magis commune nomen est principium quam causa, quæ videtur importare diuersitatem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero. Ideo Latini Doctores, non vtuntur hoc nomine Causa, sed principio, quod nomen nullam talem differentiam habet, sed solùm secundum quendã ordinem. Et paternitas est per quod distinguitur Pater ab omnibus aliis: vnde proprium nomen Patris est Pater, id enim per quod quæcunque persona distinguitur ab aliis, est nomẽ proprium illius. Diciturq́ue Pater in diuinis prius personaliter, quam essentialiter, quia omne nomen priùs dicitur de illo, in quo saluatur tota eius ratio perfectè, quam de illo, in quo saluatur secundum quid: paternitas autem priùs dicitur in diuinis secundum quod importat respectum Personæ ad Personam, quam secundum quod dicit respectum Dei ad creaturas. In Deo enim Patre, & Deo Filio, inuenitur perfecta ratio paternitatis, & filiationis: in Deo autem, & creatura solùm secundum participationem, & aliqualem similitudinem, quæ creaturæ quantò sunt perfectiores ad veram rationem filiationis accedunt, videlicet ratio vestigij ad irrationales, imaginis ad rationales, gratiæ ad adoptiuos, & gloriæ ad Beatos. Quare sicut nomen Leo magis saluatur in animali, in quo est tota ratio leonis, quã in homine audaci, ita magis dicitur Pater in diuinis, vbi est respectus Personæ ad Personã, in quibus est eadem natura, quã in creaturis ad Deum. Ingenitumq́ue esse est proprium Patri, cùm sit principium non de principio, & quia in diuinis non est prius, & posterius, filius principium est à principio, sicut in creaturis primum principium innotescit relatione ad ea, quæ sunt à se, & alio modo per hoc quod non est ab alio: sic pater innotescit paternitate, & communi spiratione per respectum ad Personas procedentes ab ea, & inquantùm principium non de principio, per hoc quod non est ab alio, quod ad proprietatem innascibilitatis pertinet. q. 34.

*Pater est nomẽ proprium diuinæ personæ.*

*Pater dicitur in diuinis prius personaliter, quàm essentialiter.*

*Ingenitũ est Patri propriũ.*

De Pers

## *De Persona Filij.* Cap. 35.

VErbum in diuinis propriè sumptum est nomen personale, & non essentiale, & significat in Deo conceptum intellectus, qui conceptus de ratione sua habet quod ab alio procedat, videlicet à notitia concipientis: quare verbum propriè in diuinis significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in diuinis, eò quòd personæ diuinæ distinguuntur secũdùm originem. Et verbum cùm secundùm emanationem intellectus procedat, est proprium nomen Filij, & eius Persona: in Deo enim non est aliquod accidens, quia quidquid est in natura Dei subsistit. Quare solus Filius propriè Verbum est in diuinis: & talis processio generatio dicitur. Et in nomine Verbi importatur respectus ad creaturas, Deus enim cognoscendo se, omnia cognoscit, quia vnico actu & se, & omnia cognoscit: vnicum ergo verbum eius expressiuum est, non solùm Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiua tantum, creaturarum verò & cognoscitiua, & factiua, ita Verbum Dei, eius quod in patre est, est tantùm expressiuum, sed creaturarum est expressiuum, & operatiuum: vnde in Psal. dixit, Et facta sunt, quia importatur in Verbo ratio factiua eorũ, quę Deus facit. q. 35.

*Verbum, in diuinis est nomē personale, & propriū Filij.*

*In nomine Verbi importat respectus ad creaturas.*

## *De Imagine.* Cap. 36.

AD rationem imaginis veram, non sufficit speciei vel figuræ similitudo, sed etiam requiritur origo, vt ex alio procedat simile ei in specie, vel in signo speciei saltem: cùm ergo in diuinis, quæ processionem siue originem important, sint personalia, hoc nomen Imago in eis personale est, & est nomen proprium Filij. Etsi Græci doct. ita spiritum sanctum nominent, Latini tamen soli Filio attribuunt, de ipso, enim dicitur ad Colos. primo. Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus creaturæ. Et ad Hebr. primo, Cùm sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius. & ratio est, quòd Spiritus sanctus quamuis sua processione accipiat naturam Patris, sicut & Filius, non tamen dicitur natus, ita licet accipiat speciem similem Patris, nõ dicitur Imago, quia filius procedit vt Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad

*Imago personaliter dicitur in diuinis.*

*Nomen Imago est proprium Filij.*

id,

id,à quo procedit, non autem est hoc de ratione amoris, de cuius ratione non est, quòd sit natus vt Filius, sed per modum cuiusdam impulsionis procedit, vnde nec natus dicitur. Similis tamen est Patri & Filio Spiritus sanctus, inquantùm est amor diuinus. Dicitur etiam Filius Imago Patris, quia est perfecta imago eiusdem naturæ: homo autem ad imaginem dicitur, per quod designatur motus quidam tendentis in perfectionem. q. 36.

## *De his, quæ pertinent ad Personam Spiritus sancti. Cap. 37.*

*Spiritus sanct⁹ est nomẽ Diuinæ personæ.*

SPiritus sanctus, vt sumitur in vi vnius dictionis, est nomen proprium vnius Personæ in diuinis, per amorem procedentis, quæ proprium nomen non habet, vnde & relationes, quæ secundùm huiusmodi processionem accipiuntur, sunt innominatæ, sed ex vsu loquentium, & sacræ Scripturæ accommodatum est, vt ita dicatur: & huius conuenientiæ ratio patet ex duobus, primò ex ipsa communitate eius quod dicitur Spiritus sanctus, Pater enim, & filius sunt & spiritus, & sanctus. Secundò ex propria significatione, cum nomen Spiritus in rebus corporeis impulsionem, & motionem significare videatur. Est autem proprium amoris, quod moueat, & impellat voluntatẽ amantis in amatum, & sanctitas illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur: cùm ergo persona diuina procedat per modum amoris, quo Deus amatur, conuenienter Spiritus sanctus nominatur, qui Spiritus sanctus necessariò procedit à Filio, quia si non esset à filio non distingueretur personaliter ab ipso, cùm Personæ diuinæ non distinguantur ab inuicem per aliquid absolutum, sed solùm relationibus oppositis originis, secundùm esse principium, & à principio. Quare si Spiritus sanctus nõ haberet huiusmodi relationem originis à Filio, non distingueretur ab eo personaliter, & sic non esset Trinitas Personarum: procedit ergo Filius per modum intellectus vt Verbum, & Spiritus sanctus per modum voluntatis vt amor, sed necesse est, quòd amor à Verbo procedat, non enim aliquid amamus nisi secundùm quod mente apprehendimus. Vnde & secundùm hoc patet Spiritum sanctum procedere à Filio, quod etiam rerum ordo requirit, cùm nunquam inueniamus

*Spiritus sanctus procedit à Filio.*

ueniamus

ueniamus plura ab vno procedere sine ordine, nisi in illis solùm, quæ materialiter differunt, in aliis autem semper est ordo. Cùm itaque à Patre procedunt Filius, & spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinē, nec potest alius assignari, quàm ordo naturæ, quo alius est ex alio, ergo Spiritus sanctus procedit à Filio, quia nullus dicit filium esse à Spiritu sancto. Et Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, cùm habeat Filius à patre quòd ab eo procedat: dictio enim Per, denotat medium habens à principali, quòd producat: vnde dici potest, quòd Pater spirat Spiritum sanctum per Filium. Et Pater, & Filius vnum principium sunt spiritus sancti, cùm vnum sint in omnibus, in quibus non distinguuntur oppositione relatiua, sed in hoc non opponuntur relatiuè ad inuicem: quare sicut Pater, & Filius sunt vnus Deus propter vnitatem significatam per hoc nomen Deus, ita sunt vnum principium Spiritus sancti propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine Principium. q. 37.

*Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium.*

## *De Nomine Spiritus sancti, quod est Amor. Cap. 38.*

NOmen amoris in diuinis potest & essentialiter & personaliter sumi: nam sicut Verbum est nomen Filij, ita amor Spiritus sancti, cùm duæ sint processiones, vna per modum intellectus, & alia per modum voluntatis, in qua non sunt ita propria nomina adinuenta propter penuriam vocabulorum: sed sicut ex hoc quòd quis intelligit, procedit aliquid, videlicet quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum, ita ex hoc, quòd quis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum est in amante. Et quia ex parte voluntatis non sunt inuenta vocabula quæ importent respectum impressionis, seu affectionis rei amatæ, quæ ponitur in amante ad suum principium, aut econuersò, præter Diligere, atq; Amare, quæ propriè dicunt habitudinem amantis ad amatum: ideo inquantùm in amore importatur habitudo amantis ad amatum, essentialiter dicitur; sed ad exprimendam habitudinem eius rei, quæ procedit per modum amoris ad suum principium, & econuersò, ita quòd per amorem intelligatur amor procedens, sic amor est nomen Personæ Spiritus sancti. Et quia diligere in

*An Pater & Filius diligant se Spiritu sancto.* In diuinis dupliciter sumitur, essentialiter & notionaliter, primo modo Pater & Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua: secundo auté modo sic diligere nihil aliud est, quàm spirare amorem, sicut dicere est producere verbum, & florere est producere flores. Vnde sicut arbor dicitur florens floribus, ita Pater dicens Verbo vel Filio, se, & creaturam, & Pater, & Filius dicuntur diligere Spiritu sancto, vel amore procedente, & se, & nos. q. 38.

## *De Nomine Spiritus sancti, quod est Donũ. Cap. 39.*

*Donũ, est nomẽ personale, et proprium Spiritus sancti.* Diuinæ personæ competit esse donum, & dari, conuenit enim ei esse alicuius per originem, vt Filius est Patris, & haberi à creatura rationali, non tamen ex propria virtute, sed cùm Deo coniungitur fit particeps ipsa creatura diuini Verbi, & procedentis amoris: vt possit liberè Deum verè cognoscere, & rectè amare. Dicitur ergo dari prout aliũde habemus, & secundùm quod personaliter datur, nomen est Spiritus sancti: nam donum id propriè est, quod datur sine intentione retributionis. Amor enim ratio est gratiuæ donationis, quia vult ei bonum, & cùm spiritus sanctus procedat vt amor, habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur, & diuidũtur membris Christi secundum Augustinũ. Quasi sicut Filius dicitur Imago, cùm sit similitudo sui principij, ita Spiritus sanctus, quia à Patre procedit vt amor, dicitur propriè Donũ, etiam quòd Filius detur. q. 39.

## *De Personis in cõparatione ad Essentiam. Cap. 40.*

*In diuinis an idem sit essentia, quod persona. Deus est tres personas esse & vnius essentia.* Persona est idem realiter quod essentia in diuinis secundùm rem, & tamen personæ realiter ab inuicem distinguuntur, quia persona significat relationem, prout subsistens est in diuina natura, sed relatio comparata ad essentiam, non differt re, sed ratione tantùm, comparata autem ad relationem oppositam habet virtute oppositionis realem distinctionem, & sic remanet vna essentia, & personæ multiplicantur. Diuina enim nominantur à nobis, non secundùm modum suum nobis impossibilem, secundùm modum in rebus creatis inuentum: & quia in sensibilibus natura alicuius speciei per materiam indiuiduatur, & sic se habet natura, vt

for ma

forma, indiuiduum autem vt suppositum formæ, propter hoc etiam in diuinis quantùm ad modum significādi essentia significatur vt forma trium Personarum,& cùm dicamus in creaturis formam eius esse cuius est forma, ita in diuinis multiplicatis Personis,non multiplicatur essentia,sed vnam trium Personarum, & tres Personas vnius essentiæ, vt intelligantur isti genitiui cōstrui in designatione formæ. Et quia nominum essentialium, quædam significant essentiam substantiuè, quædam verò adiectiuè, substantiua prædicantur de tribus Personis singulariter tantum,& non pluraliter, adiectiua verò prædicantur de tribus personis in plurali: quia substantiua significant per modum substantiæ aliquid, adiectiua verò modū accidentis, quod inhæret subiecto: vnde in adiectiuis attenditur singularitas,& pluralitas secundùm supposita. Sic igitur dicuntur tres immensi, tres æterni, tres omnipotentes, sed substantiuè dicitur vnus creator, vnus immensus, & similia. Et hoc nomen Deus ex modo significandi aliquando supponit pro persona, vt cùm dicitur, Deus generat, & aliquando supponit pro essentia, vt cum dicitur, Deus creat, quia prædicatū competit subiecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Et nomina abstracta non possunt supponere pro personis: Deus enim & deitas diuersos habent modos significandi. Ad veritatem autem propositionum, oportet seruare & rem significatam, & modum significandi: sed essentia non habet ex modo suæ significationis vt supponat pro persona,& ideo ea, quæ sunt propria personarum, quibus abinuicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui, significaretur enim quod esset distinctio in diuina essentia, sicut est distinctio in suppositis. Et quamuis nomina personalia & notionalia adiectiua non possint prædicari de essentia, tamen substantiua possunt propter realem identitatem essentiæ & Personæ: diuina verò essentia non solùm est idem realiter cum vna Persona, sed cùm tribus, vnde & vna persona & duæ, & tres possunt de essentia prædicari, vt si dicamus, Essentia est pater, Filius,& Spiritus sanctus, & cùm hoc nomen Deus per se habeat, quod pro essentia supponat, ideo sicut hæc est vera, Essentia est tres Personæ, ita hæc est vera, Deus est tres personæ. Et conueniens fuit ad manifestationem fidei essentialia appropriari personis, quia etsi Trinitas sit indemonstrabilis, est tamen notifica

*An nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.*

*Nomina essentialia concreta possūt supponere pro persona.*

*Nomina essentialia in abstracto nō supponūt pro persona.*

*Persona possūt prædicari de nominib⁹ essentialibus.*

notificabilis per ea, quæ sunt nobis magis nota, essentialia autem sunt talia magis quam personales proprietates, essentialia enim possunt ratione naturali cognosci, non autē proprietates personales. Manifestantur igitur diuinæ Personæ dupliciter per essentialia attributa: vno modo per viam similitudinis, prout ea, quę pertinent ad intellectum, approprian- tur Filio, qui procedit per modum intellectus, vt Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis, vt potentia appropriatur Patri, quia patres apud nos solēt esse infirmi propter senectutem, sed de Deo tale quid suspicari non debemus, & quomodo à sacris Doctoribus assignentur conuenienter essentialia attributa Personis secundùm nostrum modum intelligendi, latè redditur ratio de omnibus ab authore. q. 40.

## *De Personis in comparatione ad relationes, siue proprietates. Cap. 41.*

*Relatio idem est quod persona.*

PRoprietates sunt personæ, & in Personis: nam de ratione formæ est, esse in eo cuius est forma, ergo proprietates oportet esse in personis, vt quædam formæ personarum in diuinis. Et sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamē est Deus, ita proprietates in Personis etiam sunt Personæ: non enim in Deo est compositio subiecti, & accidētis, quia quidquid ipsi attribuitur est sua essentia, & cùm in ipso non sit compositio formæ & materiæ, idem est cōcretum, & abstractum, vt deitas & Deus, & relatio idem est re, quòd Persona subsistens. Distinguunturque Personæ per relationes magis quàm per originem, cùm origo non significetur, vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam à re vel ad rem, sicut generatio: & quia in personis diuinis non est aliud intelligere quàm essentia, in qua omnes conueniunt, & relationes, per has adinuicem distingui necesse est. Sic autem relationes vel proprietas distinguūt, vel constituunt hypostases vel personas, inquantùm sunt ipsæ personæ subsistentes: nam paternitas est pater, & filiatio filius, sed contra rationem originis est, quòd constituat hypostasim vel personam, quia origo actiuè significata, significatur vt progrediens à Persona subsistente, vnde præsupponit eam & origo passiuè significata, vt natiuitas, significatur vt via ad personam subsistentem, & nōdum vt eam constituens. Vnde priùs & prin-

*Personæ per relationes distinguuntur.*

cipaliùs per relationes secundum modum intelligendi distinguuntur personæ, & hypostases, quam per originem. Et cùm duplex fiat abstractio per intellectum, vna secundùm quod vniuersale abstrahitur à particulari, vt animal ab homine, alia verò secundùm quod forma abstrahitur à materia, in abstractione, quæ fit secundum vniuersale & particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis diuinis Personis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare, sicut remota rationali differentia ab homine, non remanet nisi illud vniuersale animal. Sed in abstractione quæ fit per formam à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus personarum, vt remoto per intellectum à Patre quòd sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Remota vero proprietate personaliter per intellectum tollitur intellectus hypostasis. Cùm igitur relatio sit, quæ distinguit, & constituit hypostases, sequitur quòd semotis personalibus relationibus per intellectum, non remaneant hypostases. Et quia relationes in diuinis distinguunt & constituunt hypostases, origines passiuè significatæ, simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates Personarum præcedentiũ etiam personales, quia origo passiuè sumpta significatur vt via ad personam proprietate constitutam. Similiter & origo actiuè significata, prior est secundùm intellectum quam relatio personæ originantis, quæ non est personalis, sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relatiuam innominatam communem Patri & Filio. Proprietas verò personalis Patris potest considerari dupliciter: vno modo vt est relatio, & sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio inquantùm huiusmodi fundatur super actum. Alio modo secundùm quod est constitutiua Personæ, & sic oportet, quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni. q.41.

*An abstractis per intellectu relationib⁹ a personis remaneant hypostases.*

*An actus notionales præintelligantur proprietatibus.*

## *De Personis in comparatione ad actus notionales. Cap. 42.*

*Actus notionales attribuendi sunt diuinis Personis.*

ACtus notionales attribuendi sunt diuinis personis, nam in ipsis secundum originem est distinctio: talis autem

ordo, his actibus conuenienter designatur. Et quia duplex ordo originis Deo potest attribui, vnus quidem secundùm quod progreditur ab eo creatura, & hoc commune est tribus Personis, vnde actiones, quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso pertinẽt ad essentiam: sed alius ordo secundum processionem personæ à persona attenditur in diuinis, & isti sunt actus notionales, designantes ordinem huius originis, & habitudinem adinuicem. Et quia aliquid fieri per volũtatem dupliciter dicitur, vno modo concomitanter, alio modo causaliter, seu principiatiuè. Primo modo Pater genuit Filium voluntate concomitante, sicut & voluntate est Deus. Secundo modo non sic genuit Filium, sed tali voluntate produxit creaturam: & ratio est, quia voluntas, & natura secundùm hoc differunt in causando, nam natura determinata est ad vnũ, voluntas verò non. Forma enim, per quam agit voluntas, non est vna, sed plures, prout sunt plures formæ intellectæ. Vnde principium eorum est voluntas, quę sic vel aliter esse possunt, à quibus longè est natura diuina, quia Deus est per se necesse esse. Pater ergo genuit Filium non voluntate, sed natura, non tamen est naturalis necessitas cum defectu, sicut mors, & similia, in nobis, quia his caret Deus: talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit, Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis & Deus est. Et Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris, quia si de nihilo produceretur, se haberet vt artificiatum ad artificem, & sequeretur eum esse factum, & sic non esset propriè, & verè filius, cuius contrarium dicitur 1. Ioan. cap. vlti. Vt simus in vero Filio eius Iesu Christo. Est ergo Filius genitus & non factus: sed si qui ex nihilo à Deo filij Dei facti dicantur, hoc est secundùm assimilationẽ ad eum, qui verus Filius est, & naturalis, & vnigenitus: alij verò adoptiui dicuntur. Quare de substãtia Patris est Filius, aliter tamen quam filius hominis, quia pars substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti, sed diuina natura impatibilis est: vnde necesse est, quòd Pater generando filium non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam communicauerit, remanente distinctione solùm secundùm originem. Et in diuinis prout actus notionales ponuntur, necesse est ponere potentiam respectu talium actuum, cùm potentia nil aliud significet quam principium actus,

*Actus notionales non sunt voluntarij.*

*An actus notionales sint de aliquo.*

*In diuinis est potentia respectu actuum notionaliũ.*

actus. Vnde cùm Patrem intelligimus, vt principium generationis,& Patrem, & Filium spirationis, oportet patri attribuere potentiam generandi, & Patri & Filio potentiam spirandi, quia potentia generandi significat id, quo generans generat. Quare in omni generãte oportet ponere potentiam generandi, & in spirante potentiam spirandi. Nec potentia generandi significat relationem in diuinis:nam diuinam essentiam principaliter significat, potentia enim propriè dicitur in quocunque agente,quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionẽ, producit sibi simile, quantùm ad formam, qua agit:sicut homo genitus est similis generanti in humana natura,cuius virtute Pater potest generare, sed Filius Dei similatur Patri gignenti in natura diuina, quare natura diuina in patre est potentia generandi in ipso. Dicendum est ergo,quòd potentia generandi significat diuinam naturam in recto, & paternitatem in obliquo:nam quo generat pater est diuina natura,in qua sibi assimilatur Filius.

*An poten tia generandi significet relationẽ & nõ essentiam.*

Et in diuinis est tantùm vnus Pater, vnus Filius, & vnus Spiritus sanctus, cuius ratio quadruplex assignari potest, prima quia relationes in diuinis,quæ nõ sunt aliud nisi diuinæ personæ,multiplicari non possunt sic,vt sint plures paternitates, vel filiationes:quia forma vnius speciei multiplicari non potest nisi secundùm materiam, quæ in diuinis locum non habet. Secunda ratio patet ex modo processionum, quia Deus omnia intelligit, & vult vno & simplici actu:quare non potest esse nisi vna persona procedens per modum Verbi, quæ est Filius, & vna per modum Amoris, qui Spiritus sanctus. Tertia ratio sumitur ex modo procedẽdi, quia Personæ ipsæ procedũt naturaliter, natura autem determinatur ad vnum. Quarta ratio sumitur ex perfectione diuinarũ Personarum: nam ex hoc perfectus est Filius, quod tota filiatio diuina in eo continetur, & quod est tantum vnus filius. Similiter dicendum est de aliis Personis.q.42.

*An actus notionalis ad plures Personas terminari possit.*

## *De Aequalitate,& similitudine Diuinarum Personarum adinuicem.*
## *Cap. 43.*

*Aequalitas ponẽda est in diuinis.*

IN diuinis necesse est ponere æqualitatem,cùm in eis non sit aliquid maius, & minus : nam inæqualium non est vna

*Persona procedẽs est coæter na suo priñcipio.* quantitas numero, sed in diuinis quantitas non est aliud, quã essentia, vnde si non esset æqualitas, non esset vna essentia, & sic non essent tres Personæ, & vnus Deus, Filiúsque coæternus est Patri, quia non generat eum voluntate, sed natura, quæ ab æterno perfecta fuit, & actio, qua producit Filium non est successiua, cùm talis generatio non sit materialis, aut cum motu. Fuit ergo Filius, quando fuit Pater, & sic Spiritus sanctus, in agentibus enim naturalibus hoc contingit, vt aliquid sit posterius suo principio, quia non habet statim perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei aduenit post aliquod tempus, vt homo non statim potest generare, aduenit etiam ex parte actionis, vt non sit simul cum suo principio propter hoc quòd actio est successiua, quæ in Deo non cadit. Et in diuinis Personis est ordo naturæ, cùm semper ordo dicatur per comparationem ad principium secundùm singulas causas, in diuinis autem dicitur principiũ secundùm originem absque prioritate: qui ab Augustino vocatur ordo naturæ, nõ quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. Et quia Filius perfectè participat naturam Patris, in quo nullus est defectus, nec in generatione successio, aut transmutatio, prout in nobis est, qui de potentia eximus in actum, & per debitum incrementum ad æqualitatem perducimur, dicimus Filium æqualem magnitudine cum Patre, cùm magnitudo Dei perfectio naturæ eius sit, pater enim vt dans, Filius vt accipiens consideratur. Et Filius in Patre est, & è conuerso, secundùm essentiam, relationem, & originem, quæ tria in diuinis inueniuntur. Secundùm enim essentiam Pater est in Filio, & eam communicat Filio, non per aliquam suam transmutationem: vnde sequitur, quòd cùm essentia Patris sit in Filio, quòd in Filio sit Pater, & è cõuerso. Secundùm etiam relationes patet, quòd vnum oppositorum relatiuè est in altero secundum intellectum. Patet etiam secũdùm originem, quòd processio Verbi intelligibilis non est aliquid extrà, sed manet in dicente, & quod Verbo dicitur, in Verbo continetur, exitus enim iste Filij à Patre est secundùm modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. Competítque Filio æqualitas in potentia cùm plenè participet Patris naturam: videmus enim in creaturis quòd quantò aliquis habet perfectionem naturalem, tantò est maioris virtutis in agendo, vnde cùm Pater communicet essentiam,

*In diuinis est ordo natura.*

*Filius æqualis est Patri secundum magnitudinem.*

*Filius est in Patre, & è conuersò.*

*Filius est æqualis Patri secundũ potentiam.*

essentiam, & potentiam, & scientiam etiam communicat. quæst.43.

## *De Missione Diuinarum Personarum. Cap. 44.*

MItti etiam conuenit diuinæ Personæ, non prout missio importat minorationem quandam à mittente, aut mutationem loci, quod incipiat esse vbi priùs non fuerat, sed prout importat processionem originis à mittente, & quendam nouum modum existendi, sicut dicitur Filius esse missus à Patre in mundum, secundùm quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, & tamen antè in mundo erat, vt dicitur Ioan. primo. Et missio & datio in diuinis dicuntur tẽporaliter tantùm, sed generatio & spiratio solùm ab æterno: processio verò & exitus dicuntur in diuinis, & æternaliter, & tẽporaliter, nam Filius ab æterno processit, vt sit Deus, temporaliter autem vt etiam sit homo secundùm missionem visibliem, vel etiam vt sit in homine secundùm inuisibilem missionem. Mittuntur autem diuinæ Personæ secundùm quod nouo modo existunt in aliquo, & dantur, secundùm quod habentur ab aliquo per gratiam gratum facientem, quia etsi Deus per essentiam, potentiam, & præsentiam sit in omnibus rebus, speciali tamen quodam modo est in creatura rationali, in qua dicitur esse Deus, sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante, cum cognoscendo, & amando ipsa creatura attingat ad Deum, sua operatione, ita vt dicatur Deus in ea habitare sicut in templo suo. Secundum ipsam ergo gratiam gratum facientem mittitur, & procedit temporaliter diuina Persona, & potestatem habemus liberè ea fruendi. Patri autem non conuenit mitti, etsi seipsum creaturæ communicet, quia missio de sui ratione importat processionem quandam ab alio, & originem in diuinis, non ergo conuenit ei mitti, sed tantũ Filio & Spiritui sancto: nam ad eos spectat & inhabitare per gratiã & ab alio esse. Patri verò licet conueniat inhabitare per gratiam, non ei conuenit esse ab alio, & per consequens nec mitti. Talísq; missio inuisibilis fit ad omnes participes gratiæ, cũ duo hæc considerentur inhabitatio gratiæ, & innouatio per gratiam, mittuntur enim diuinæ Personæ, cùm pro captu cuiusq; per

*Alicui Personæ diuinæ cõuenit mitti.*

*An missio sit æterna vel temporalis.*

*Missio diuinæ Personæ fit per gratiã gratũ facientem.*

*Patri nõ conuenit mitti, sed Filio, & Spiritui sancto.*

*Missio inuisibilis fit ad omnes participes gratiæ.*

gratiam cognoſcũtur atque percipiuntur, & ad beatos facta eſt miſſio inuiſibilis in ipſo principio beatitudinis. Poſtmodum verò fit miſſio non ſecundum intenſionem gratiæ, ſed ſecũdum quod aliqua myſteria de nouo eis reuelãtur, quod vſque ad diem iudicij durabit. Et quia connaturalis modus hominibus eſt, vt per viſibilia ad inuiſibilia ducantur, ideò inuiſibilia Dei per viſibilia oportuit eis manifeſtari: quare ſicut ſeipſum Deus, & proceſſiones æternas Perſonarum per creaturas viſibiles ſecundũ aliqua indicia hominib⁹ quodãmodo mõſtrauit, ita cõueniens fuit, vt inuiſibiles miſſiones Perſonarum ſecundum aliquas viſibiles creaturas manifeſtarentur. Sed Filius miſſus eſt viſibiliter in vnitate Perſonæ tãquàm ſanctificationis author, Spiritus verò ſanctus in quibuſdam creaturis tanquam ſanctificationis ſignum, vnde tantùm durabat, quantùm illud officiũ peragebat. Et mittũtur diuinæ Perſonæ, ſecundum quod vna habet principium ab alia, ſi mittẽs deſignatur vt principium perſonæ, quæ mittitur, ſi verò perſona mittens intelligatur eſſe principium effectus, ſecundum quem attenditur miſſio, ſic tota Trinitas mittit perſonam m'iſſam. q.44.

*Spiritus ſancto ce veniebat viſibiliter mitti.*

*An diuina perſona mittatur, niſi ab ea, à qua procedit æternaliter.*

## *De Prima Cauſa omnium entium, & de Proceſſione Creaturarum à Deo. Cap. 45.*

Neceſſe eſt omne, quod quocũque modo eſt, eſſe à Deo: nam omne quod inuenitur in aliquo per participationem cauſatur ab eo, cui ineſt per eſſentiam. Sed eſſe inuenitur per participationem in omnibus aliis à Deo, & in ipſo per eſſentiã, ergo omnia ſunt cauſata à Deo: eſt enim Deus ſuum eſſe ſubſiſtens, quod non poteſt eſſe niſi vnum, vt probatum eſt ſuprà q.7.art.1. Vnde Plato dixit, Ante omnẽ multitudinem neceſſe eſt ponere vnitatem. & Ariſto. Id quod eſt maximè ens, & maximè verum, eſt cauſa omnis entis, & omnis veritatis, ſicut quod eſt maximè calidum, omnis caliditatis. Et cùm ſit Deus cauſa rerum, non ſolùm eſt cauſa ſecundum quod ſunt talia per formas accidentales, & ſecundum quod ſunt hæc per formas ſubſtantiales, ſed etiam ſecundum omne illud, quod pertinet ad eſſe illorum quocunque modo: vnde oportet ponere etiã materiã primam creatã ab vniuerſali cauſa entium. Atq; eſt cauſa exemplaris Deus ad exem

*Omne ens eſt creatum à Deo.*

*Etiã materia prima eſt creata à Deo.*

*Deus eſt cauſa exemplaris.*

ad exemplũ artificis, qui mẽte concipit determinatã formã, quam sortitur effectus: nam rerum determinatio reduci oportet, sicut in primum principium, in diuinam sapientiam, in qua sunt omnium rerum rationes, quæ quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, non tamen sunt aliud à diuina essentia. Quæ etiam est finis omnium rerum, cùm sit primum agens & perfectum, in quo nulla est indigẽtia, & in agendo nihil intendit acquirere, sed solùm communicare suam perfectionem, quæ est sua bonitas, quam quælibet creatura consequi intendit. Est enim omnis perfectio similitudo diuinæ perfectionis. q. 45.

*Deus est causa finalis omnium.*

## *De Modo Emanationis rerum à Primo Principio. Cap. 46.*

CReate est ex nihilo aliquid facere: nam si cõsideratur emanatio totius entis vniuersalis à primo principio, impossibile est præsupponi aliquod ens huic emanationi. Quæ creatio ex nihilo nõ solùm est possibilis, sed necessaria, quia si aliquid præsupponeretur, sequeretur aliquid esse, quod à Deo non sit causatum, suprà autem probatum est, nihil esse quod Deus non produxerit. Ponitq; aliquid talis creatio in creato secundum relationẽ tantùm, cùm Deus creando producat res sine motu & mutatione tanquam causa vniuersalis, quod non contingit in causis particularibus: subtracto autem motu ab actione, & passione, nihil remanet nisi relatio. Quare creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, vt ad principium sui esse. Et quia creari est quoddam fieri, fieri autem ordinatur ad esse rei, creata propriè sunt subsistentia siue simplicia, siue composita sint, accidentia verò dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid coëxistit, vt de coëxistentia, & cõcreata dicuntur. Creatio autem est actio solius Dei, quia vniuersaliores effectus in vniuersaliores causas reducũtur, sed esse inter omnes effectus est vniuersalissimũ. ergo producere esse absolutè pertinet ad Deum: & reprobatur opin. Magistri in 5. dist. 4. Sententiarum, q; Deus potest communicare creaturæ potentiam creandi, vt creet per ministerium nõ propria authoritate, quod stare nõ potest, quia causa secũda instrumẽtalis nõ participat actionẽ causæ superioris, nisi

*Creare est ex nihilo facere, & creatio est necessaria.*

*Creatio est aliquid in creatura.*

*Creari est propriũ compositorum, & subsistentium.*

*Creatio est actio sol⁹ Dei.*

prout per aliquid sibi proprium dispositiuè operatur ad effe-ctum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundũ illud, quod est sibi propriũ, frustrà adhiberetur ad agendũ: nã sic videmus quod securis scindẽdo lignũ, quod habet ex proprietate suæ formæ producit scamni formã, quæ est effectus proprius principalis agẽtis, illud autẽ quod est proprius effectus Dei creãtis est id quod præsupponitur omnibus aliis videlicet esse absolutè. Quare nõ potest aliquid operari dispositiuè, & instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio nõ sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis, & maximè inconueniens est dicere de corpore, quod creet, cùm corpora non agant nisi tangendo, vel mouẽdo, & aliquid præexistens supponant, quod cõtra rationem creationis est. Et creare non est proprium alicuius Personæ, sed commune totius Trinitatis, quia creare est propriè causare esse rerum. Quare Deo conuenit secundum suum esse, quod est commune toti Trinitati: & diuinarum Personarũ processiones causa sunt creationis, cùm De⁹ per intellectũ, & amorem ad aliquid relatum operatur, attribuitúrque Patri potentia, quæ in creatione manifestatur: Filio sapientia, per quam agens per intellectum operatur: Spiritui sancto bonitas, ad quem pertinet gubernatio deducens res ad debitos fines. Et in omnibus creaturis inuenitur per modum vestigij repræsentatio Trinitatis: nam omnis effectus repræsentat suam causam, sed diuersimodè, sed aliquis repræsentat solùm causalitatem causæ, non autem formam eius, vt fumus ignem, quæ repræsentatio vestigij dicitur, aliquis repræsentat causam quãtùm ad similitudinem formæ eius, vt statua Mercurij Mercurium, & hęc est repræsentatio imaginis. In creaturis ergo rationalibus, in quibus est volũtas, & intellectus, inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantùm inuenitur in eis Verbum conceptum, & Amor procedens, cùm sic attendantur processiones diuinarum Personarum, sed in omnibus creaturis inuenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigij, quælibet enim creatura habet suum esse, in quo subsistit, habet formã per quã determinatur ad speciem, & habet ordinem ad aliquid aliud. Prout ergo est substantia creata, repræsentat causam, & principium, & sic demonstrat Patrẽ, qui non est ab alio, secũdum quod habet quandam formã, & speciem repræsentat

*Creare pertinet ad Trinitatem.*

*In omnibus creaturis est vestigiũ Trinitatis.*

tat Verbum, prout forma artificiati est ex conceptione artificis, & secundum quod habet ordinem repræsentat Spiritum sanctum prout est Amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et creatio non admiscetur operibus naturæ, quia in operibus naturæ aliquid præsupponitur. Cùm ergo fieri, & creari non conueniat propriè nisi rei subsistenti, vt suprà dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed cõcreata esse: quod enim fit propriè ab agẽte naturali est compositum, quod fit ex materia præexistente, & sic res exit in actum. q. 46.

*Creatio non admiscetur in operibus naturæ, & artis.*

## *De Principio Durationis Rerum creatarum. Cap. 47.*

NIhil aliud à Deo fuit semper, quia intãtùm res sunt, inquantùm Deus illas esse vult, nihil autem vult de necessitate nisi seipsum: igitur tunc mundus fuit, quãdo Deus voluit illum esse, nec rationes Arist. probant simpliciter mũdum fuisse semper, sed contradicunt rationibus Antiquorũ ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Sed mũdum incepisse sola fide tenetur, non enim demõstrari potest nouitas ipsius nec ex parte eius, nec ex sua causa, quæ est Deus, & qui per voluntatẽ agit, & eius voluntas ratione inuestigari nõ potest, nisi circa ea quæ absolutè necesse est ipsum velle: quæ verò circa creaturas sunt, non sunt talia. Per reuelationem autem diuina voluntas manifestari potest, & talis est cõclusio ista. Et in principio creauit Deus cœlum & terram, tripliciter exponitur. Primò ad excludendum errorem ponentium tempus nõ habere principium. Secundò ad tollendum errorem ponẽtium duo principia, vnum bonorum & aliud malorum, vnde dicitur In principio, id est in Filio, cùm principium exemplare Filio approprietur propter sapientiam. Tertiò ad tollendum errorem ponentium corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus, quatuor enim simul creata ponuntur cœlum empireum, materia corporalis, quæ nomine Terræ intelligitur, tempus, & natura angelica. q. 47.

*Vniuersitas creaturarum non semper fuit.*

*Mũdum incepisse fide tenetur.*

*An creatio rerum fuerit in principio temporis.*

## *De Distinctione Rerum in communi. Cap. 48.*

DIstinctio, & multitudo rerum est ex intentione primi agentis, qui est Deus, ipse enim produxit res propter suã bonitatem communicandam, quæ magis elucet in diuersi-

*Distinctio & multitudo rerum est à Deo.*

tate creaturarum, cùm perfectè ab vna repræsentari nõ possit, & ea bonitas, quæ in Deo est simpliciter, & vniformiter multipliciter, & diuisim in creaturis inueniatur, perfectiúsq; repræsentetur in Vniuerso quam in quacunque creatura. Et inæqualitatis rerum causa est sapientia Dei, sicut est causa distinctionis: nam duplex distinctio inuenitur in rebus, vna formalis in his, quæ differunt specie, alia materialis in his quæ differunt numero tantùm, quæ materialis est propter formalem, sed distinctio formalis semper requirit inæqualitatem, quia formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem vnitatis. Quare sicut in rebus naturalibus gradatim sunt ordinatæ species, & vna inuenitur perfectior altera, ita ad perfectionem Vniuersi statuta est rerum inæqualitas. Et quia omnia quæ à Deo sunt, adinuicem inter se, & ad ipsum Deum ordinata sunt, ideo vnum esse mundum, & omnia ad vnum pertinere necesse est, & qui plures esse posuerunt, eos à casu esse dicere coacti sunt. q. 48.

*Inæqualitas rerũ est à Deo sicut distinctio.*

*Vnus mũdus est tãtum.*

## *De Distinctione Rerum in speciali.* *Cap. 49.*

MAlum quid sit, ex ratione boni accipere oportet: est enim quædam absentia boni. Nam bonum est omne id, quod appetibile est, & quia omnis natura appetit suum esse, & suam perfectionem, necesse est dicere quod esse, & perfectio cuiusque naturæ habeat rationem bonitatis: vnde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formã seu naturam. Et sicut perfectio vniuersi requirit inæqualitatem in rebus, vt impleantur omnes gradus bonitatis, ita vt quædam admittere possint suum esse sicut corporalia & quædam non possint admittere vt corporalia, sic etiam requirit, vt sint quædam quæ deficere possint à bonitate, ad quod sequitur ea interdum deficere, in quo consistit ratio mali. Quare in rebus malũ inuenitur sicut corruptio, quæ malum quoddam est. Quod malum in bono est sicut in subiecto, cum remotionem boni malum importet, sed remotio boni negatiuè accepta, mali rationem non habet, quia sic ea, quæ nullo modo sunt, essent mala, & quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius: vnde

*Malũ est priuatio boni.*

*Malũ in rebus inuenitur sicut corruptio.*

*Malũ est in bono, sicut in subiecto.*

de homo malus esset, quia non currit sicut ceruus. Malum ergo dicitur remotio boni priuatiuè accepta, sicut priuatio visus cæcitas dicitur, subiectum verò priuationis & forma est vnum & idem, scilicet ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subiectũ formæ substantialis, & priuationis oppositæ, siue sit ens in potentia secundùm quid, & in actu simpliciter, vt corpus diaphanũ, quod est subiectum tenebrarũ & lucis. Sed patet quod forma, per quam aliquid est actu, perfectio quædam, & bonum quoddam est, & sic omne ens in potentia vt tale, bonum quoddam est, secundùm quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia: restat ergo, quòd subiectum mali est bonum. Et malum totaliter non potest consumere bonum: nam triplex est bonum, aliud vt forma seu habitus quod totaliter per suum oppositum tollitur, sicut lumen per tenebras: aliud est bonum vt subiectum, quod per malum nec tollitur, nec minuitur, vt substantia aëris non minuitur per tenebras: tertium est bonũ, vt habilitas subiecti ad actum, quod per malum diminuitur, sed non totaliter tollitur, cùm ista diminutio non sit capienda per subtractionem quantitatis, sed per remissionem, vt in qualitatibus & formis secundũ quod materia præparatur ad actum per intensas dispositiones, quæ quãto magis multiplicantur, tantò magis remittitur potentia ad actum, etsi in infinitum multiplicarentur contrariæ dispositiones, habilitas prædicta in infinitum diminueretur, sed non tolleretur manente radice, quæ est substantia subiecti. Sic in peccatis potest fieri additio, per quæ peccata magis minuitur habilitas gratiæ animæ ad gratiam, & tamen non tollitur habilitas ab anima prædicta, quia consequitur naturam ipsius. Malùmq; diuiditur per pœnam & culpam, contingit enim malum esse per subtractionẽ formæ vel alicuius partis, vt carere membro, quod pœna est & voluntati contrarium: alio modo malum est in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, & hoc habet rationem culpæ, cùm aliquis deficit à perfecta actione, cuius Dominus est secundũ voluntatem. Quæ culpa plus habet de ratione mali quã pœna nõ solùm sensus, sed etiam damni, quia malus dicitur ex malo culpæ, & nõ ex malo pœnæ, cùm bonũ simpliciter consistat in actu, & bonum hominis consideratur in bono vsu rerum habitarum, & rebus vtimur

*Malum non corrũpit totum bonum.*

*Malũ diuiditur per pœnã et culpã.*

*Plus habet de ratione mali pœna, quàm culpa.*

mur per voluntatem: vnde bonus dicitur ex bona voluntate, & malus ex mala, quæ cõsistit in deordinato actu ipsius voluntatis. Pœna verò in priuatione alicuius eorũ, quibus vtitur voluntas. Secunda ratio est, quia Deus est author mali pœnæ, non autem mali culpæ, quia malum pœnæ priuat bonum creaturæ, sed malum culpæ opponitur bono increato, & sic habet plus de ratione mali quam pœna. q. 50.

## *De Causa Mali.* *Cap.* 51.

*An bonũ possit esse causa mali.*

MAlum cùm sit defectus boni, quod natum est habere, suam causam habet bonum, quia nihil potest esse causa, nisi inquantùm ens, & sic bonum, quod considerari potest ex omnibus causis: nam de materiali dictũ est, quod bonum est subiectum mali. Formalem causam non habet, cùm malum sit priuatio formæ, similiter nec finalem, cùm sit priuatio ordinis ad debitum finem, nec per modum agentis, nisi per accidens, cùm agens intendat inducere propriam formam, & non nocere oppositæ: & sic malum est deficiens à bono, cui per se agere competit, vnde nullam habet causam nisi bonum. Sed cùm duplex sit malum aliud actionis, quod ex defectu causatur agentis, & hoc non reducitur in Deum, in quo nullus est defectus. Aliud est malum rerum aliquarum, quod in Deum reducitur, tam in naturalibus, quàm in voluntariis, quia ordo Vniuersi requirit, quòd quædam sint, quæ deficere possint, & interdum deficiant, vnde causando bonum Vniuersi quasi per accidens, causat corruptiones aliquarum rerum: & quia ordo iustitiæ requirit vt peccata puniantur, est author Deus mali pœnæ, quam infert ratio culpæ. Nec datur vnum summũ malum, quod sit causa omnium malorum, vt summum bonum omniũ bonorum. Primò quia principium omnium bonõrũ est per essentiam bonum, sed nihil potest esse per suam essentiã malum. Secundò non datur summum malum, idest integrũ, quod totum bonum consumat, cum subtracto omni bono subtrahatur etiã ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertiò, quia malum nõ potest esse principium, cùm non possit esse causa nisi per accidens: & ratio erroris ponentium duo principia fuit, quia non considerarunt nisi causas particulares, & non vniuersalem, ad quam omnia vt ad vnum principium essendi reducuntur, cùm omnia in participatione esse conueniant. q. 51.

*An Deus sit causa mali.*

*Non datur vnũ summũ malum, quod sit causa omnium malorum.*

De

*De Substantia Angelorum absolutè. Cap. 52.*

ANgelum esse incorporeum probatur, quia perfectio Vniuersi cōsistit in assimilatione ad Deū, qui cum producat creaturam per intellectum, & voluntatem, & intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, necesse est dari ad perfectionem Vniuersi creaturam intellectualem, quam angelum vocamus, in quo errauerunt Antiqui non distinguentes inter sensum & intellectum: vnde omne ens corpus esse existimarunt, cum sub sensu non cadat nisi corpus. Nec sunt compositi ex materia, & forma, vt voluit Auireb. quòd vna sit materia corporalium, & spiritualium, quia si in vna parte materiæ recipitur forma spiritualis & corporalis, sic esset eadē res numero, quod est impossibile. Quare relinquitur aliam partem materiæ recipere formam spiritualē, & aliam recipere formam corporalem: sed non conuenit materiam diuidi in partes, nisi prout intelligitur sub quantitate, qua remota remanet substantia indiuisibilis. Vlteriùs patet substantiam intellectualem non habere aliquam materiā, quia operatio cuiuslibet rei est secundum modum substantiæ eius, sed intelligere est operatio omninò immaterialis, vnde res materialis, quæ sunt in nostro intellectu, simpliciori modo sunt, quàm in se ipsis: substantiæ verò angelicæ sunt supra nostrum intellectum, ita quod non potest attingere ad apprehendendum eas, vt sunt in se ipsis, sed secundùm modum suum, prout apprehendit res compositas, & sic etiam apprehendit & Deum. Et sunt angeli in magno numero excedentes numerum materialem, in multitudine, quia perfectio Vniuersi est illa, quæ in rerum creatione à Deo intenditur. Vnde quanto aliqua sunt magis perfecta, tantò in maiori excessu à Deo sunt creata. Et sicut in corporeis attenditur excessus secundùm magnitudinem, ita in incorporeis secundùm multitudinem: & sicut corpora cœlestia excedunt alia incomparabiliter, ita angeli secundum multitudinem excedunt substantias materiales. Differúntque specie, quia cùm non sint compositi ex materia & forma, nō est possibile, quòd sint in eadē specie: nam ea, quæ conueniunt specie, & differunt numero, in forma conueniunt, sed materialiter distinguuntur. Cùm ergo non sint cōpositi ex materia & forma, sequitur impossibile esse duos angelos

*Angelus est omninò incorporeus.*

*Angelus non est cōpositus ex materia & forma*

*Angeli sunt in magno numero.*

*Angeli differunt specie.*

angelos esse vnius speciei. Et per naturam sunt incorruptibiles: nam quod corrumpitur est quòd eius forma separatur à materia, sed angeli sunt formæ subsistentes, & omninò immateriales, ergo in eis non cadit corruptio.q.51.

*Angeli sunt incorruptibiles.*

## De Comparatione Angelorum ad Corpora. Cap. 52.

*Angeli nõ habẽt corpora naturaliter vnita.*

ANgeli non habent corpora sibi naturaliter vnita, quia dantur aliquæ substantiæ intellectuales separatæ à corporibus, quæ inquantùm sunt intellectuales, non conuenit eis vniri corporibus, cùm intelligere non sit actus corporis, aut virtutis corporeæ, oportet enim in quolibet genere, in quo inuenitur imperfectum præexistere perfectum. Cùm itaque anima humana in potentia existens in genere substantiarum intellectualium acquirat per sensus corporeos à sensibilibus rebus scientiam, restat aliquas esse substantias intellectuales non vnitas corporibus quæ non ita acquirunt, quas Angelos dicimus. Qui angeli corpora assumunt non visione imaginaria, vt aliqui dicebant, sed vt ab aliis verè videantur, secundùm quòd Scriptura dicit: quæ corpora ex aëre condensata repræsentant eorũ proprietates ad nostram vtilitatem, cum expectent nos socios diuinitate fruituros. In tali autem corpore nullum opus vitæ exercent absolutè loquendo, quia opera vitæ propriè habent qui vitam possident, quæ est potentiale principium talis actionis, exercent tamen quasdam actiones, quæ sine potentiis animæ fieri possunt, vt est somnus, motus, & similes.q.52.

*Angeli assumunt corpora, sed non exercent opera vitæ.*

## De Comparatione Angelorum ad locum. Cap. 53.

*An Angelus sit in loco.*

ANgelus dicitur esse in loco æquiuocè à corpore: quia corpus est in loco secũdùm contactũ dimensiuæ quantitatis, angeli verò per applicationem virtutis, vnde non commensurantur loco, nec situm habent in continuo. Substantia enim incorporea magis dicitur continere, quàm contineatur, vt anima est in corpore sicut continens, & non tanquam contenta. Per applicationem ergo virtutis ad aliquem locum qualitercunque dicitur esse angelus in loco

corp-

corpore, & non continetur loco. Qui angelus non est vbique, sed in vno loco particulari, cùm sit finitæ virtutis, Deus autem in omni est loco, quia est infinitæ virtutis, & Vniuersum comparatur ad suam vniuersalem virtutem, sicut vnum aliquid. Nec oportet, quòd si angelus mouet cœlum, sit vbique, quia virtus eius non applicatur nisi ad id, quod primò ab ipso mouetur, id est ad Oriens. Diuersimode ergo conuenit esse in loco corpori, angelis, & Deo. Nam corpus est in loco circunscriptiuè, quia commensuratur loco. Angelus non circunscriptiuè, sed diffinitiuè, quia ita est in vno loco quòd non est in alio. Deus autem nec circunscriptiuè, neque diffinitiuè, quia est vbique. Nec duo angeli simul sunt in eodem loco, sicut non possunt esse simul duæ causæ totales & immediatæ eiusdem effectus: nec obstat exemplum de pluribus trahentibus nauem, cùm isti non sint vnus perfectus motor, sed plures per se insufficientes, aggregantes omnes eorum virtutes ad vnum motum faciendum, angelus vero est in loco per modum continentis perfecti. q. 53.

*Angelus nō potest esse in pluribus locis.*

*Plures angeli non possunt esse simul in eodem loco.*

## *De Motu locali Angelorum. Cap. 54.*

ANgelus localiter moueri potest, diuersimodè tamen à corpore, quod est in loco, vt contentum, & commensuratum, & ex eius continuitate est continuitas motus. Angelus verò est vt continens locum, & non commensuratus, sed in loco secundùm contractum virtutis, vnde talis motus in loco nil aliud est, quàm diuersi cōtractus diuersorum locorum successiuè & non simul, quia non potest esse angelus simul in pluribus locis, nec est necessarium tales contactus esse continuos: nam potest angelus dimittere successiuè locum diuisibilem, in quo prius erat, & sic motus erit continuus, & potest etiam totum locum simul dimittere, & toti loco alteri simul se applicare, & sic motus eius non erit continuus. Si ergo motus angeli sit continuus, non potest moueri de vno extremo in alterum quin transeat per medium, vt probatur 6. Physicorum. Si verò motus angeli non sit continuus, possibile est, quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud non pertransito medio, quod impossibile est corpori, quia mensuratur, & continetur sub loco: sed substan

*An angelus localiter moueatur.*

*An angelus transeat per medium.*

substantia angeli non est subdita loco vt contenta, imò superior eo vt continens, vnde in potestate eius est applicare se loco, prout vult vel per medium vel sine medio. Motus tamen angeli de necessitate est in tempore, quia vbi sunt plura nunc, ibi de necessitate est tempus, cùm nihil aliud sit tempus quam numeratio prioris, & posterioris, in tempore quidem continuo si motus eius sit continuus, & in non continuo, si motus sit non continuus, prout vtroque modo contingit esse motum angeli. Sed istud tempus non est idem cum tempore, quod mensurat motum cœli, & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli, cùm motus angeli non dependeat ex motu cœli. q. 54.

*Motus angeli est in tẽpore.*

## *De Cognitione Angeli.* *Cap. 55.*

*Intelligere angeli non est de eius substantia.*

NVllius creaturæ actio, aut intelligere, potest eius esse substantia: nam sicut esse est substantiæ actualitas, ita actio est actualitas propriæ virtutis. Sed quod non est actus purus, non potest esse sua actualitas, cùm potentia repugnet actualitati: vnde in Deo solùm substantia est suum esse, & agere, sicut & intelligere suum esse subsistens, quod naturæ angelicæ repugnat, non enim substantia eius distingueretur à substantia Dei, neque à substantia alterius angeli, nec esset gradus perfectior alio in intelligendo, cùm hoc contingat ex diuersa participatione ipsius intelligere. Nec angelorum intelligere est eorum esse, cùm duplex sit genus actionum, aliæ immanentium, vt sentire, velle, & intelligere: aliæ transeuntium, vt secare, & vrere: & actiones transeuntes non possunt esse ipsum esse agentis, quia esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente: nec actiones immanentes, quia aut sunt simpliciter infinitæ, vt velle & intelligere, aut secundùm quid, vt sentire, esse tamen cuiusq; rei est finitum, & determinatum ad certum genus, & certam speciem rei cuius est, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum omnia comprehendẽs. Solùm ergo in Deo suum intelligere est suum esse, & suum velle. Nec in ipso angelo, aut alia creatura virtus, seu operatio est eius essentia, quia secundùm diuersitatẽ actuum est diuersitas potentiarum, operatio verò & esse sunt diuersi actus, quorum propriæ potentiæ sunt substantia, & vis operatiua, & cum in angelo

*Intelligere angeli non est eius esse.*

*Potentia intellectiua angeli non est eius essentia.*

angelo non sit idem esse & intelligere (vt dictum est) sequitur, quòd essentia angeli, non est eius potentia intellectiua, nec essentia alterius creaturæ, est eius operatio, aut potentia. Et in angelis nec est intellectus agens, seu possibilis nisi æquiuocè: nam possibilis ponitur in nobis, qui non semper intelligimus, vnde est aliqua potentia, quę reducitur in actũ. Intellectus verò agens ponitur, vt sit aliqua virtus, quæ res materiales faciat intelligibiles, sed talis necessitas deest in angelis, qui nunquam sunt in potentia eorum, quæ naturaliter intelligunt, & intelligibilia eorum semper sunt in actu, intelligunt enim primò, & principaliter res immateriales. Et si in nobis sunt quędam potentiæ, quarum operationes exerceantur per organa corporea in partibus corporis, vt visus in oculo, & auditus in aure, sunt etiam aliæ potentiæ, quarum actus per talia organa non exercentur, vt velle & intelligere: cúmque angeli non habeant corpora naturaliter vnita, eis tantùm competit voluntas & intellectus, conuenítque etiam ordini Vniuersi, vt suprema creatura sit totaliter intellectiua, & non secundùm partem, vt anima nostra. Vnde angeli intellectus dicuntur. q. 55.

*In angelis nõ est intellectus agẽs, & possibilis.*

*In angelis est cognitio intellectiua sola.*

## *De Medio Cognitionis Angelicæ.* *Cap. 56.*

ESsentia angeli cùm sit determinata ad genus & species, id est limitatam habeat perfectionem, non omnia in se comprehendit: hoc enim est proprium essentiæ diuinæ, quæ cum sit infinita simpliciter, omnia in se continet, & ideo solus Deus omnia per suam essentiam cognoscit. Oportet igitur intellectum angeli aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. Sed species istæ, per quas intelligũt, à rebus non accipiunt, imò eis connaturales sunt: nam sicut distinctio, & ordo corporalium habet, vt corpora inferiora sint in potentia ad perfectiones suas, & successiuè acquirant, suprema tamen corpora cœlestia congenitas habent suas perfectiones, & totaliter completa per formam, & ideo incorruptibilia. Similiter & inferiores substantię intellectiuæ, videlicet animæ humanæ, habent potentiam intellectiuam non completam naturaliter, sed successiuè complentur in eis, per hoc quod accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiua in angelis cõpleta est per species intelligibiles connatura

*Angeli nõ cognoscunt per suam substantiam*

*Angeli non accipiunt species à rebus.*

naturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoſcere poſſunt, quod etiam patet ex ipſo modo eſſendi: nam animæ noſtræ habent naturalem modum exiſtendi in corpore, & per corpora ſuam perfectionem intelligibilem cõſequuntur, angeli verò in eſſe intelligibili ſubſiſtentes, & totaliter à corporibus abſoluti ſuam perfectionem intelligibilem per inditas ſpecies ab actore naturæ. Qui angeli quantò ſunt ſuperiores, tantò per ſpecies vniuerſaliores intelligunt, & ſic ſimiliores ſunt Deo in perfectiõe intelligibili, & modo eius, qui omnia per vnum intelligit, id eſt per ſuam eſſentiã, quæ plenitudo intelligibilis in creaturis intelligibilibus inferiori modo, & minùs ſimpliciter inuenitur. Vnde ea, quæ Deus per vnũ cognoſcit, inferiores intellectus cognoſcũt per multa, & tantò amplius per plura, quantò inferior fuerit intellectus: quod patet in nobis, nam ſunt aliqui, qui ex debilitate intellectus non capiunt veritatem, niſi particulatim per ſingula explicetur, alij, qui ſunt fortioris intellectus ex paucis multa capere poſſunt. q. 56.

*Superiores angeli intelligũt per ſpecies magis vniuerſales.*

## *De Cognitione Angelorum ex parte rerum immaterialium.* *Cap. 57.*

Angelus ſe ipſum intelligit per ſuam ſubſtantiam: nam actiones tranſeuntes ſeparatæ ſunt, immanentes verò vnitæ agenti. Vnde ſpecies quæ ſemper ſunt in actu ſine aliqua mutatione, aut receptione ab habente cognoſcuntur. Cum igitur angelus ſit immaterialis, & quædam forma ſubſiſtens, & per hoc actu intelligibilis, ſequitur quòd per ſuam formam, quæ eſt ſua ſubſtantia ſe ipſum intelligat. Et quilibet angelus aliũ intelligit: nam ita res à Deo productæ ſunt, non ſolùm in eſſe naturali, ſed etiam in eſſe intelligibili in mentibus angelorum, quod in vnoquoq; angelo ſunt rationes omnium, tam corporalium, quàm ſpiritualium, per quas poteſt intelligere: vnde vnicuique angelo eſt impreſſa ratio ſuæ ſpeciei, ſecundùm eſſe naturale, & intellectuale ſimul, ita ſcilicet, quòd in natura ſuæ ſpeciei ſubſiſteret, & per eam ſe intelligeret, aliarum verò naturarum, tam ſpiritualium, quàm corporalium rationes ſunt ei impreſſæ, ſecundùm eſſe intellectuale tantum, vt per huiuſmodi ſpecies impreſſas,

*Angelus cognoſcit ſeipſum.*

*Vnus angelus aliũ cognoſcit.*

tam

tam corporales, quàm spirituales creaturas cognosceret. Et quia tripliciter aliquid cognoscitur. Primò per essentiã suam in cognoscente existentem, prout angelus noscit se ipsum, & oculus videt lucem, & huic visioni assimilatur Dei visio per essentiam, quæ impossibilis est omni menti creatæ per naturalia sua, quia incomprehensibilis est Deus. Secundò cognoscitur aliquid per propriam similitudinem, prout videmus parietem per speciem eius in oculo existentem: & sic angeli naturali virtute cognoscunt Deum, quia ipsa eorum essentia est quædã similitudo diuinæ naturæ, cùm sit simplex, & intellectualis essentia. Tertiò aliquid cognoscitur non per propriam speciem, sed per speciem aliunde acceptam, vbi quædam similitudo rei cognitæ resultat: & sic nos in hoc statu Deum videmus per visibilia quod secundùm Apostolum est videre in ænigmate. Naturalis ergo cognitio angeli de Deo inter istos tres modos est media, magis tamen vicina vltimæ cognitioni, eò quòd angelica natura, non est perfecta similitudo diuinæ essentiæ, vnde non perfectè eam repræsentat. q. 57.

*An angeli Deum cognoscere possint per sua naturalia.*

## *De Cognitione Angelorum quantum ad res materiales.* *Cap. 58.*

ANgeli cognoscunt res materiales secundùm esse per intelligibiles species in eis existentes: hoc enim habet ordo Vniuersi, vt superiora contineant eminentiori quodam modo per quandam totalitatem & simplicitatem, quod in inferioribus multipliciter, partialiter, & deficienter inuenitur: quia omne quod est in aliquo per modum eius est, in quo est. Ipsi verò sunt immateriales & Deo propinquiores: ergo sicut Deus per suam essentiam materialia noscit, ita angeli per suas species intelligibiles. Et cùm sint administratorij spiritus, & etiam motores orbium cœlestium, secundùm intellectum, & voluntatem singularia cognoscunt, nõ in causis vniuersalibus, quia sic non esset cognoscere singulare vt singulare est, sed sicut homo diuersis potentiis cognoscit vniuersalia intellectu, & singularia sensu, ita angelus. Nam superior vna virtute intellectiua vtraque cognoscit per effluxum à Deo, vt sint in cognitione angelica. & quæ pertinent ad naturam vniuersalem, & quæ sunt indiuiduationis princi-

*Angeli res materiales cognoscunt.*

*Angelus cognoscit singularia.*

pia. Vnde angeli per ſpecies à Deo inditas cognoſcũt res non ſolùm quantùm ad naturam vniuerſalem, ſed etiam ſecundùm earum ſingularitatem, inquantùm ſunt quædam repræſentationes multiplicatæ illius vnicæ & ſimplicis eſſentiæ. Sic futura, quæ neceſſariò proueniunt ex ſuis cauſis cognoſcunt, vt Cras ſol orietur: & futura, quæ ſic proueniunt, vt in pluribus, non per certitudinem, ſed coniecturaliter cognoſcuntur, angelus cognoſcit magis quam homines, quia perfectiùs, & vniuerſaliùs penetrant. Quæ verò proueniunt ex ſuis cauſis, vt in paucioribus ſicut caſualia, & fortuita ſunt eis penitùs ignota, futura autem in ſe ipſis eſt ſolius Dei cognoſcere, qui omnia videt in ſua æternitate ſicut præſentia, à qua deficit angelus, & homo. Et cogitationes cordium in ſuo effectu nõ ſolùm angeli, ſed & homines poſſunt cognoſcere per immutationẽ vultus, & corporis diſpoſitiones, ſed ſecundum quod ſunt in ſe ipſis in voluntate & intellectu à Deo ſolùm cognoſcuntur, cùm voluntas ſoli Deo ſubiaceat, qui ſolus poteſt in ea operari, vt primum obiectũ, & eius vltimus finis. Cúmq; in angelis duplex ſit cognitio, vna naturalis ſecundum quam per eſſentiam, & ſpecies innatas intelligunt, & per iſtá non cognoſcunt myſteria gratiæ, quia ſi vnus angelus non poteſt intelligere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multò minus poteſt cognoſcere, quæ ex ſola Dei volũtate dependẽt. Alia eſt cognitio, quæ facit eos beatos, qua vident Verbum, & res in Verbo, & hac viſione myſteria cognoſcũt, nõ tamẽ omnia nec æqualiter, ſed ſecundùm quod Deus voluerit ea reuelare, aliqua, videlicet in principio creationis, aliqua poſteà, myſteriũ tamen Incarnationis in generali omnibus in principio beatitudinis, in ſpeciali non omnibus, ſed ſucceſſiuè eſt propalatum. q. 58.

*An angeli cognoſcant futura.*

*An angeli cognoſcant cogitationes cordium.*

*An angeli cognoſcant myſteria gratiæ.*

## *De Modo Cognitionis Angelicæ. Cap. 59.*

DVobus modis intellectus dicitur in potentia: vno modo antequam habeat habitum ſciẽtiæ, alio modo poſt habitum ſcientiæ, non tamen eſt actu conſiderans. Primo modo reſpectu naturalis cognitionis angeli nunquam ſunt in potentia, cùm ſemper mentes eorum completæ ſint per ſpecies connaturales eis, ſicut corpora cœleſtia non habent potentiam ad eſſe, quæ non ſit completa per actum, ſed ad ea, quæ

*An intellectus angeli ſit quandoque in potentia.*

quæ diuinitùs reuelantur, nil prohibet intellectus eorum esse in potentia. Secundo modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea, quæ naturaliter cognoscit, quia non omnia quæ intelligit, semper actu considerat, ea tamen, quæ in Verbo vident, semper habent in actu, quia in hoc consistit eorum beatitudo, quæ in actu est. Qui angeli in Verbo omnia simul cognoscunt, cùm talis cognitio sit per vnam speciem, id est diuinam essentiam: nam vnius operationis vnum est obiectum, sicut vnius motus vnus est terminus, ea igitur cognitione qua cognoscunt res per Verbum omnia cognoscunt vna intelligibili specie, quæ est essentia diuina, naturali autem cognitione omnia ea simul intelligunt, quæ per vnam speciem repræsentantur, quæ verò per diuersas species innatas, non possunt simul cognoscere. Et sicut corpora cœlestia à terrenis differunt, quia cœlestia ex sua natura suā habent perfectionem, terrena autem per motum & mutationem, ita angeli cùm sint superiores intelligentiæ contemplationem veritatis statim completè absque discursu naturaliter habent, animæ verò nostræ per discursum perfectionem suam recipiunt: vnde angeli intellectuales, animæ autem nostræ rationales dicuntur. Quare sicut noster intellectus si in ipso principio videret virtutem conclusionis nunquam intelligeret discurrendo, ita si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam, quæ possunt attribui subiecto, vel ab eo remoueri, nunquam intelligeret componendo, vel diuidendo, sed solum intelligendo quod quid est, sed quia ex debilitate nostri intellectus hoc non potest in prima apprehensione alicuius apprehensi, ideo componit & diuidit, quod non cadit in angelo propter perfectum intellectuale lumen. Vnde sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componēdo, & diuidendo, quamuis intelligat compositionē, & diuisionem enunciationū, sicut & ratiocinationē syllogismorū. Nec potest in intellectu angelico per se esse falsitas: quia intellectus in prima operatione semper est verus, sed intellectus angelicus semper intelligit per modū primę operationis, in nobis verò accidit deceptio, & falsitas per accidens, intelligēdo quod quid est secundum rationem alicuius cōpositionis inconueniētis, vel cùm capimus diffinitionē vnius rei, vt diffinitionē alterius: quod quidem in angelis nō potest accidere, qui non cōponendo, & di-

*An angeli simul plura possint intelligere.*

*Angeli cognoscunt sine discursu.*

*An angeli intelligant componendo, & diuidendo.*

*An possit esse falsitas in intellectu angeli.*

uidendo sicut in nobis contingit, sed per quod quid est rei, cognoscunt enunciationes ad illã rem pertinẽtes. Patet autẽ quod quidditas rei potest esse principiũ cognoscendi respectu eorum, quæ naturaliter conueniunt rei, vel ab ea re mouentur, sed non eorum, quæ à supernaturali Dei odinatione dependent. In angelis ergo bonis, qui rectã habent voluntatem, cùm de supernaturalibus iudicent, salua Dei ordinatione, non potest esse error, aut falsitas. Dæmones verò per voluntatem peruersam discedẽtes à diuina sapiẽtia etsi in his, quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiantur, secùs eis euenit in supernaturalibus. Et in angelis duplex est cognitio, alia matutina, qua respiciunt res in Verbo, alia vespertina, secundum quod cognoscunt in propria natura non acceptas ab ipsa re, sed per species ipsis innatas. Nec obstat, quòd vnã sit perfectior altera, & ita debeant inuicem euacuari, cùm duæ operationes possint simul esse vnius potentiæ, vt voluntas simul vult finem, & ea quæ sunt ad finem, & intellectus simul intelligit conclusiones, & principia per ipsa principia, quando scientiam iam acquisiuit. q. 59.

*In angelis est cognitio matutina, & vespertina.*

## *De Voluntate Angelorum.* *Cap. 60.*

*In angelis est volun tas.*

OMnia suo modo inclinantur in bonum, diuersimodè tamen: nam quædam inclinantur per solam naturam sine cognitione, vt plantæ, & inanimata, & in eis naturalis dicitur appetitus. Quædam cum aliqua cognitione, ita vt aliquid bonum particulare cognoscant, sicut sensus cognoscit dulce, & album, & similia: & inclinatio sequens hãc cognitionem, appetitus sensitiuus dicitur. Quædam verò inclinantur in bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam rationem boni, quod proprium est intellectus, & inclinato ista voluntas appellatur, & quia angeli per intellectum cognoscunt vniuersalem rationem boni, in eis dicitur esse volũtas quæ ab essentia differt: nã non est de essentia rei quicquid se extendit ad id, quod est extra rem, sed voluntas angeli extẽdit se ad volendum bonum infinitum, quod est extra se: ergo solius Dei essentia, in qua totaliter bonum continetur, & nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis, est sua voluntas, quod in creaturis esse nõ potest. Insuper alterius virtutis est, vt intellectus habeat in se, quod est extra se, & p ipsum perficiatur:

*In angelis differt voluntas ab essentia.*

ciatur: voluntas verò tēdit in illud, diuersè autem virtutes sunt habere, & tendere in aliud. Ergo diuersæ sunt potentiæ in creaturis. Et cùm triplex sit ordo agentium videlicet naturalium sine arbitrio, sensibilium cum arbitrio sine libertate, & habentium intellectum cum arbitrio, & libertate, angeli ergo habentes excellentiorem intellectum, quam homo, eodem modo liberum habent arbitrium, ex eo enim quod apprehendunt vniuersalem rationem boni, & iudicāt, liberum habent arbitrium. Sed angeli intellectiuum tantum habent appetitum, ideo non est in eis concupiscibilis & irascibilis, quia potentiæ distinguuntur per formalem rationē obiecti: obiectum autem voluntatis est bonum secundum communem boni rationem, vnde in parte intellectiua appetitus non distinguitur secundum distinctionem aliquorū bonorum particularium, sicut appetitus sensitiuus, qui non est in angelis, in quibus si aliquando actus ad talem potentiam pertinentes dicuntur diuersimodè declarantur tanquā metaphoricè dicta: nam amor, & gaudium competunt eis non prout sunt passiones, sed vt simplices volūtatis affectus, & sic de similibus. q.60.

*In angelis est liberum arbitrium.*

*In angelis non est irascibilis & concupiscibilis*

## *De Amore seu Dilectione Angeli. Cap. 61*

IN angelis est amor naturalis, quia conuenit omni naturæ, vt aliquam habeat inclinationem, quæ appetitus naturalis, vel amor dicitur, diuersimodéque inuenitur ista inclinatio in diuersis naturis secundum modum earum: vnde in natura intellectuali inuenitur naturalis inclinatio secundū voluntatem, in natura sensitiua secundum appetitum sensitiuum, in natura verò carente cognitione secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Et in angelis alia est dilectio naturalis, & alia electiua: naturalis enim est boni quod vult vt finem, nam talis dicitur dilectio naturalis: electiua autē est quæ ab hac deriuatur, videlicet boni, quod propter finē diligitur. Vnde angelus & homo naturaliter appetunt suum bonū, & perfectionē, & aliquod bonū per electionē optant. Et naturali dilectione vnus aliū diligit, prout cū eo cōuenit in natura, inquātùm verò cōuenit in aliquibus aliis, vel differt ab eo secundū quędā talia nō diligit naturali dilectione: nam vnumquodque diligit id quod est sibi vnum naturali

*In angelo est amor naturalis.*

*In angelis est dilectio electiua.*

*Angelus naturali dilectione diligit alium sicut seipsum.*

dilectione, vt videtur in carentibus cognitione, ignis enim naturalem habet inclinationem, vt communicet alteri suã formã quod est bonum eius. Inquantùm verò angelus conuenit cũ alio in aliquibus aliis, vel differt secundum quædã talia non diligit alium naturali dilectione. Et angelus atq; omnis creatura plus Deum diligit quã seipsam, cùm Deus sit vniuersale bonum, & vnumquodq; hoc habet in naturalibus, vt inquantùm alterius est, principalius inclinetur in id cuius est, quàm in seipsum. Pars enim exponit se naturaliter ad conseruationem totius corporis, & quia ratio imitatur naturam hoc etiam videmus in Politicis, quòd bonus ciuis exponit se periculo mortis pro conseruatione ciuitatis. q. 61.

*Angelus naturali dilectione plus diligit Deũ quàm seipsum.*

## *Da Productione Angelorum in esse natura.* Cap. 62.

*Angeli habent causam sui esse.*

Angeli, & omne id, quod est præter Deũ factũ est. Solus enim Deus est suũ esse, in aliis verò differt essentia ab esse rei, vnde per participationẽ sunt: quod autẽ est per participationẽ, causatur ab eo, quod est per essentiam, sicut ignitum causatur ab igne, & in descriptione Creationis prætermisit Moses angelos, ne Iudæi ad idololatriam procliues in eam caderent, intelligentes aliquã substãtiam esse supra omnem corpoream, compræhenduntur autem sub luce vel cœlo secundum Augustinũ. Et solus Pater, Filius, & Spiritus sanctus sunt ab æterno, non angeli, quos etsi per suum esse produxit, non excluditur quin per voluntatem, cum voluntas non se habeat de necessitate ad productionem. Creauit ergo eos cùm voluit. Qui angeli, & si sancti Græci Doctores tenuerint quod ante mundi creationẽ producti fuerint, probabilior est Latinorum sententia, quòd simul cum creatura corporea fuerint creati, cùm sint pars vniuersi, & nulla pars à suo toto separata, est perfecta: habéntque angeli ordinem ad alias creaturas. At Dei perfecta sunt opera, vnde probabilius est quòd simul cum creatura corporea eos creauerit. Conueniénsque fuit creasse illos in cœlo empireo tanquam in supremo corpore, non quasi dependentes à corpore secũdum suum esse, vel suum fieri, sed ad ostendendum ordinẽ eorum ad naturam corpoream, cùm toti naturæ corporeæ præsideant. q. 62.

*Angeli non sunt ab æterno*

*Angeli creati sũt cum mũdo corporeo.*

*Angeli creati sũt in cœlo empireo.*

## *De Perfectione Angelorum in esse gratia, & gloria.* Cap. 63.

ANgelus creatus fuit beatus beatitudine naturali, quia perfectiones naturales statim acquisiuit,& nō per motum discursiuum sicut nobis accidit,& per naturalem cognitionem cognoscit Deum per eius similitudinem in sua natura relucentem:& hoc contemplari, fœlicitatem vocat Arist. sed vltimam beatitudinem, quæ supernaturalis est,& angeli facultatem excedit non statim habuit,non enim est hæc aliquid naturæ,sed naturæ finis. Quare gratia indiguerunt, vt ad Deum conuerterentur, cùm voluntas fieri nō possit in id quod est supra suam facultatem,nisi sit adiuta. Vltima autē beatitudo est talis,cuius exemplum patet in calore, qui naturalem habet potentiam ad calefaciendum & alium calorē generandum,non tamen carnem generat,nisi secundū quòd mouetur ab anima nutritiua : sic ergo angelus in illam beatitudinem conuerti non potuit,nisi per auxilium gratiæ. Triplex enim est conuersio ad Deum,vna per dilectionem perfectam,quæ est Beatorum,& ad hanc requiritur gratia consumata:alia est meritū beatitudinis, & ad hāc requitur gratia habitualis, quæ est principium merendi: tertia conuersio est: per quam aliquis se præparat ad gratiam habendam, & ad hanc non requiritur gratia habitualis, sed operatio Dei animam ad se conuertentis, secundùm illud Tren. vlt. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Et quāuis aliqui dixerint angelos non esse creatos in gratia, meliùs tamen asseritur contrarium : nam omnia quæ à diuina prouidentia sunt creata in prima eorū productione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, vt arbores & animalia : gratia verò gratum faciens comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, quæ gratiæ inclinatio non imponit necessitatem, sed inclinat creaturam, vt liberè feratur in rem secundum modum eius. Vnde potuerunt angeli gratia vti, & non vti. Et quia beatitudo soli Deo est naturalis, aliis verò esse beatum non est natura, sed vltimus finis, ad quem peruenire debet per suam operationem, quamuis suam excedat naturam, & ex alterius dono expectare debeat. Vnde si in gratia creatus fuit angelus, per eam recepit beatitudinem,

*An angeli fuerint in sua creatione beati.*

*Angelus indiguit gratia vt ad Deum conuerteretur.*

*Angeli creati sūt in gratia.*

*Per gratiam angelus meruit beatitudinē.*

si verò gratiam non habuit, oportet dicere quod habuit beatitudinem sine merito, sicut nos gratiam, quod est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, & est præmium virtutis. Vel oportet dicere, quòd vnus & idem actus conuersionis in Deum, prout est in libero arbitrio, est meritorius, & prout pertingit ad finem, est fruitio beata, quod nõ est conueniens: quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Vnde actus non potest esse meritorius, nisi inquantùm est gratia informatus, sed non potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, & gratia imperfecta, quæ est principium fruendi. Quare non est possibile quòd simul fruatur, & suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicitur, quod angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. Et post primum actum charitatis statim angelus meruit beatitudinem: nam perfectionem suam non ex discursu acquirit, sed statim habet per naturam, & sicut ex ipsa natura ordinem habet ad perfectionem naturalem, ita ex merito ad gloriam, quam consequi potest ex vnico actu charitate informato, non solùm angelus, sed etiam homo, quamuis homo secundum suam naturam non statim natus sit adipisci vltimam perfectionem. Vnde longior ei data est via ad beatitudinem consequendam. Et secundũ gradum naturalium data sunt angelis dona gratiarum, & perfectio habitudinis, quod ex ordine diuinæ sapientiæ patet, qui sicut diuersos constituit gradus in angelica natura, sic altioris naturæ angelos ad maiora dona, & perfectiorem beatitudinem voluerit ordinare ad exemplum ædificatoris, qui pulchriores lapides aptat in decentiori loco domus. Patet etiam quia angelus non est compositus ex diuersis naturis inuicem se impedientibus, ex quibus natura eorum retardetur, ne secũdum totam suam virtutem moueatur. Quare rationabile est, quòd qui meliorem naturam habuerunt, efficaciùs ad Deum sint conuersi, sicut in hominibus, qui maiori intentione ad Deũ conuertuntur, maiorem recipiunt gratiam, & deinde gloriã. Remanetq; in angelis naturalis cognitio, & dilectio: nã natura cõparatur ad beatitudinẽ, sicut primũ ad secũdũ, quòd semper in eo saluatur, nec talis imperfectio naturæ opponitur beatitudini, sed ei substernitur, & subordinatur. Nec peccare possunt angeli beati, cùm Deum videant per

*Post vnicum actũ meritum angelus habet beatitudinem.*

*Secundũ quantitatem naturalium angeli cõsequuti sunt gratiam.*

*In angelis remanet naturalis cognitio.*

per essentiam, quæ est summa bonitas: sic enim se habent angeli ad ipsum Deum, sicut non videntes Deum ad communem rationem boni. Sed impossibile est aliquem velle nisi attendens ab bonum, quia aliter non operaretur: ergo impossibile est, quod vidēs Deum velit nisi secūdùm ipsum Deum, & sic beati peccare non possunt. Cùm itaque beatitudo in visione Dei consistat, vt mobile quoddam ab ipso Deo mouetur angelus ad illam ex ipsa intentione motoris. Creatura enim ad beatitudinem per se peruenire non potest, quia infinitis gradibus distat: perducitur ergo ex prædestinatione Dei ad determinatum gradum, à quo proficere non potest, seu transire. Nam cùm aliquis est in termino, non conuenit ei mutari, sed mutatum esse, potest tamen augeri gaudium de salute nostra vsque ad diem iudicij, quod ad præmium accidentale pertinet. q. 63.

*Angelus beatus peccare non potest.*

## *De Malitia Angelorum quo ad culpam.* Cap. 64.

ANgeli, & homines in solis naturalibus cōstituti, possunt peccare, & cui creaturæ hoc conuenit, vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, & non ex conditione naturæ: quia nihil aliud est peccare, quàm declinare à rectitudine, quā debet habere actus siue in naturalibus, seu in artificialibus, aut in moralibus. Sola ergo diuina voluntas non potest declinare, quia ipsa est regula sui actus, & ad superiorem finem nō ordinatur, voluntas verò cuiuslibet creaturæ rectitudinem in tantum habet in suis actibus, inquantùm regulatur à voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis. Vnde secundùm conditionem naturæ in qualibet creatura potest esse peccatū. Quod dupliciter potest esse in ipsa creatura, vno modo secundū causam, alio modo secundum affectum. Primo modo omnia peccata in dæmonibus esse possunt: nam dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt, sed secundum affectum illa peccata possunt esse in malis angelis, ad quæ affici potest spiritualis natura, & ei sunt conuenientia: hoc verò consistit in deordinata quadam affectione ad bona spiritualia, quia subiectio regulæ superioris non seruatur. Vnde primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, quæ superioris ordini contrariatur, consequenter autem potuit in eis esse inuidia, secundùm quod de bono hominis dolue-

*An malum culpæ possit esse in angelis.*

*In angelis potuit esse tantum peccatum superbiæ, et inuidiæ.*

runt, & bonum alterius æstimarunt proprij boni impedimentum. Peccauítq; angelus appetendo esse vt Deus, quod dupliciter potest intelligi: vno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidẽ non potuit angelus istud appetere, cùm naturali cognitione hoc sciuerit esse impossibile, nec in eo erat passio, aut habitus dicipiens, vltra quod contra naturale desiderium id fuisset, inquantùm mutando naturam non seruasset suum esse, quod quilibet seruari vellet. Secundo autem modo dupliciter contingit assimilari Deo quantùm ad id in quo natus est aliquis assimilari, & hoc bonum est, si cum debito ordine fiat: in eo verò in quo non est natus velle assimilari peccatum est, & in hoc appetiit diabolus esse vt Deus, cupiens vt finem vltimum beatitudinis id, ad quod virtute propria poterat peruenire, auertens appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei, vel diuinam similitudinem non ex auxilio diuino, sed per virtutem propriã volebat habere, quod in idem incidit. Nec dæmones sunt naturaliter mali, quia cũ aliqua natura ordinatur in aliquod bonum secundùm communem rationem boni, hoc secundùm suam naturam nõ potest tendere in malum aliquod, sed natura intellectualis habet ordinem ad bonum vniuersale, quod potest apprehendere, & quod obiectum est voluntatis. Ergo non possunt naturaliter habere inclinationem in aliquod malum: particulari autem bono contigit aliquod malum adiunctum esse per accidens, vt igni, qui inquantùm natura quædam, est bonus, sed accidit ei cum alia consumit, vt sit malus. Vniuersali tamen bono nullum malum potest esse adiunctum. Nec in primo instanti suæ creationis, angelus potuit esse malus per culpam propriæ voluntatis, quia est contra authoritatem Ezechiel 28. In delitiis paradisi tu fuisti, atq; impossibile est in primo illo instanti peccasse, quia Deus qui creauit angelos non est causa defectiua nec causa peccati: tũc enim operatio potest esse defectiua quãdo est ab agente tali, sicut tibia, quę nascitur clauda ex debilitate seminis statim incipit claudicare, hoc tamen in angelis non accidit, cùm à Deo fuerint creati, in quo non est defectus. Et secundùm probabiliorem sententiam Sanctorum, statim post primum instans suæ creationis peccauit diabolus, cùm in gratia creati fuerint, vt suprà dictum est, angeli enim per vnum actum meritorium beatitudi

*Quid appetijt angelus peccando.*

*Dæmones non sunt naturaliter mali.*

*In primo instanti angelus non fuit malus.*

*An fuerit mora inter creationẽ, & lapsũ angeli.*

titudinem perceperunt, alij verò per vsum liberi arbitrij impedimentum præstiterunt: sed si ponatur, quòd in gratia creati non fuerint, vel in primo instanti actum liberi arbitrij non habuerint, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Et quia in peccato consideratur pronitas peccādi, & motiuum ad peccandum, si attendatur pronitas, secundùm Damasc. dicendum est, quòd primus angelus peccans fuit de minoribus terrestri ordini prælatus: nam superiores minorem habebant causam peccandi. Melior tamen videtur opinio Gregorij quòd fuerit de superioribus, & attendatur motiuum ad peccandum, quod fuit superbia, cuius motiuum est excellentia, cum peccatum angeli non processerit ex aliqua pronitate, sex ex solo libero arbitrio. Et peccatum primi angeli non fuit causa cogens, sed inducens alios ad peccandum; & demonstratur, quia alij dæmones supremo illi subduntur, vt patet Matt. 25. Ite maledicti, & quæ sequuntur: est enim hic ordo diuinæ iustitiæ, vt à quo quis superatus est in culpa, eius potestati subdatur in pœna secūdum illud 2. Pet. c. 2. nec indiguit angelus tempore ad deliberandum, eligendum, ac consentiendum, vt nobis accidit, quia eodem instanti hæc omnia potest, cum non habeat aliquid retardans, imo tota virtute moueatur siue in bonum, siue in id, ad quod mouetur. Pluresq; angeli permanserunt, quā peccauerunt, quia peccatū est contra naturalen inclinationem: natura autem consequitur suum effectum vel semper, vel vt in pluribus, quod si hoc non eueniat in hominibus, qui vt in pluribus bona sensibilia sequuntur tanquam nota magis. In angelis verò non est eadem ratio, quia in eis non est nisi natura intellectualis, & si primus angelus fuit de minoribus, non de quolibet ordine ceciderunt. Sed contrarium est verisimilius, cum in quemlibet ordinem homines assumantur in reparationem angelicæ ruinæ. q. 64.

*An angelus peccās fuerit supremus inter omnes.*

*An peccatum angeli fuerit alijs causa peccandi.*

*Pluresan geli permanserūt, quā ceciderūt*

## *De pœna Demonum,* Cap. 64

*An intellectus dæmonis sit priuatus cognitione omnis veritatis.*

Cognitio alia est naturalis, alia gratuita: naturalis integra manet dæmonibus cum suis donis, nam propter simplicitatem substantiæ eorum, ab ipsorum natura aliquid subtrahi non potest. Cognitio verò per gratiam duplex est: vna, quæ est speculatiua tantùm, sicut cum alicui aliqua secret a diuinorum reuelantur, & hæc non est totaliter ablata,

sed

sed diminuta, quia de his tantùm eis reuelatur quantùm oportet, vel per angelos, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis officia. Alia est affectiua producens amorem Dei, & ab hac sunt totaliter piuati, sicut à charitate, pertinet enim ista ad donum sapientiæ. Et voluntas dæmonum in malo cõfirmata est, sicut aliorum angelorum in bono: nam idē operatus est casus in angelis, quod mors in hominibus, postquàm non est amplius locus merendi: & ratio est, quia apprehensio angeli differt ab apprehensione nostra, cum ipsi non discurrāt de vno in aliud, sed simpliciter apprehendendo immobiliter adhæreant: ideò ante adhæsionē libere poterant etiam oppositum, sed non post adhæsionem. Liberum verò arbitrium hominis flexibile est ante electionem, & postea, ergo. Et in dæmonibus non est timor, dolor, gaudium, & similia, quæ sunt passiones appetitus sensitiui, qui est in organo corporali, sed prout nominant simplices actus voluntatis necesse est ponere in eis: nam vt taliter significat, nil aliud est dolor, quàm renisus voluntatis ad id, quod est vel non est: sed dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, & esse, quæ nō sunt (priuantur enim beatitudine, quam naturaliter appetunt) & vellēt aliquos damnari, qui saluantur, cohibetúrque in multis eorum iniqua voluntas: ergo in eis est dolor. Et duplex est locus dæmonum, videlicet infernus simpliciter, & aër iste caliginosus vsque ad diem iudicij ratione exercitationis humanæ, prout vsque ad illud tempus mittuntur angeli in ministerium. Hoc enim habet ordo diuinæ sapientiæ, quod inferiorum bona per superiora procuret, vnde directè à bonis angelis inducimur ad bonum, & retrahimur à malo, indirectè à malis per impugnationem contrarij dirigimur. Sunt tamen aliqui nunc in inferno ad torquendas animas malas, quas ad peccandum induxerunt, sicut aliqui boni cum sanctis in cœlo, nec locus alterat eorum naturam, sed cōtristando afficit, dum cognoscunt se non esse in loco conuenienti suæ voluntati. q. 65.

*Voluntas dæmonū est obstinata in malo.*

*Timor, dolor, & similia, non sunt in dæmonibus.*

*Aer iste est locus pœnalis dæmonū.*

## *De Opere Creationis creaturæ corporalis.* *Cap. 66.*

*Omnis creatura corporalis est à Deo.*

OMnis creatura corporalis est à Deo: nam quandocunque in diuersis inuenitur aliquod vnum, oportet diuersa

uersa illa recipere illud vnum ab aliqua causa vna, diuersa enim corpora calida ab igne calorem recipiunt: quia diuersa secundum se non vniuntur aliter in vnum ordinem: hoc autem, quod est esse, communiter inuenitur in omnibus quantuncunq; diuersis. Vnde necesse est esse vnum principium essendi, à quo esse habeant, quæcunque sunt quocunq; modo: hic verò est Deus. Diabolus enim dicitur Deus seculi huius non creatione, sed quia seculariter viuentes seruiunt ei. Et propter Dei bonitatē facta est creatura corporalis, & non in pœnā, quia vnaquæq; natura est bona: nec est à casu, sed ex omnibus constituitur Vniuersum, sicut totum ex partibus, partes enim sunt propter suos actus, & ad totum ordinantur. Sic ignobiliora propter nobiliora, & materia propter formam, & singulæ creaturæ propter Vniuersum, Vniuersum autem propter Deum: cum in illo repræsentetur diuina bonitas, etsi creaturæ rationales speciali modo finem habeant Deum amando, & cognoscendo. Immediatéq; est à Deo creatura corporalis in prima productione, quia creatio est actio impossibilis creaturæ: causa enim quantò est superior, tanto se extendit ad plura in causando, sed semper id, quod substernitur in rebus, communiùs inuenitur quam id, quod informat, & restringit ipsum: sicut esse communius est, quàm viuere, & viuere, quàm intelligere. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tanto à superiori causa directè procedit. Quare nulla secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito aliquo in re producta, quod causetur à superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundùm totam suam substantiā nullo præsupposito, quod sit vel increatū, vel ab aliquo creatū: vnde restat quòd nihil potest creare, nisi solus Deus. Nec formæ corporum sunt ab ideis, vt posuit Plato, & Orig. aut per intelligentias, vt Auic. sed in prima conditione rerū fuerunt immediatè à Deo: cùm nulla ibi interuenerit transmutatio de potentia ad actum, sed sola creatio, obediátq; soli Deo ad nutū materia tanquā propriæ causæ. Quare formæ corporum sunt à Deo. q. 66.

*Propter bonitatē Dei facta est creatura.*

*Creatura immediatè producta est à Deo.*

*Forma corporū non sunt ab angelis.*

*An informitas materia tempore præcesserit formatio nem.*

*De Ordine Creationis ad distinctionem. Cap. 67.*

MAteria prima nōn fuit creata sine forma, neque sub forma communium, sed sub formis distinctis: nam si ita

ita creata esset ens actu fuisset sine actu: dicere enim materiam esse sine forma, est dicere ens actu sine actu: sequeretúrque vlterius opinio Antiquorum ponentium materiā primam esse corpus, putà ignem, vel aërem: vnde fieri non posset nisi alterari, & sic forma nō faceret ens actu simpliciter, quia sequentes formæ essent accidentia. Quare Augus. dixit materiam præcedere ordine naturæ, non tempore, eo modo quo potentia est prior actu, & pars toto. Alij verò Sancti capiunt informationem non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem, & decorem, qui nunc apparet in corpore: nam deerat lux à corpore diaphano, & sic nominabatur tenebræ super faciē abyssi. Secundò erat terra cooperta aquis, vnde dicitur inanis, quia videri non poterat: deerat tertiò ornatus herbarum & plantarum, propter quod dicebatur vacua, & incomposita. Nec vna est materia informis omnium corporalium, cū diuersa sit materia corruptibilium, & incorruptibilium: materia enim corporis cœlestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam, quam habet: quæ ita perficit illam potentiam. quod nullo modo remanet in potentia ad esse, sed ad vbi tantùm. In compositis verò ex elementis cōtrarium euenit, vnde non est eadem nisi secundum analogiam, secundum quod conueniunt in ratione potentiæ. Cœlum autem empireum materiæ informi est concreatum, & conueniens ratio ex ipsa conditione gloriæ sumi potest: nā expectatur in futura remuneratione duplex gloria, videlicet spiritalis, & corporalis non solùm in corporibus humanis glorificandis sed etiam in toto mūdo innouando. Inchoata verò est spiritualis gloria ab ipso principio mundi in beatitudine angelorum, quorum æqualitas promittitur Sanctis. Quare conueniens fuit, vt etiam à principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod à principio fuerit sine seruitute corruptionis mutabilitas, & totaliter lucidum esset sicut expectatur futura tota creatura corporalis post resurrectionem; dicitúrque empireum cœlum non ab ardore sed à splendore. Et communiter quatuor primo creata esse dicuntur angeli, cœlum empireum, materia corporalis, & tēpus: secūdum tamen Augustinum natura angelica, & materia corporalis præcedentes origine, seu ordine naturæ, nō autem duratione, quæ sicut natura præcedūt formationem,

*An sit vna materia informis omnium corporalium*

*Cœlum empireū concreatum materia informi.*

*An tempus sit cōcreatum materia informi.*

ita etiam motum, & tempus: vnde nō potest eis tempus connumerari, q.67.

## *De Opere Distinctionis secundum se. Cap. 68.*

LVcis nomen primò institutum est ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus: postmodùm verò extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quancunque cognitionem. Si itaque capitur secundùm suam primam impositionem, metaphoricè dicitur in spiritualibus. Si verò capitur, secundùm quod est in vsu loquentium, extensum ad omnem manifestationem, sic propriè dicitur in spiritualibus. Non tamen lux est corpus, cùm sit in corpore, & sic duo corpora essent in eodem loco: nec illuminaret in instanti, prout videmus fieri ab Oriente in Occidentem sine tempore, quia motus corporei non fiunt in instanti. Vlteriùs, si esset corpus, cum aër obtenebrescit per absentiam luminaris, corrumperetur: & eius materia aliam acciperet formam, quod non apparet. Quòd si quis dicat non corrumpi, sed simul cum sole accedere, & circunferri, tunc quid poterit dici de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam tota domus obscuratur: nec videtur, quòd lumen congregetur circa candelam: quia non apparet maior claritas pòst, quàm anteà esset? Est ergo lux qualitas actiua consequens formam substantialem Solis, vel alterius corporis lucentis: sicut calor est qualitas actiua consequens formam substantialem ignis. Et huius signum est, quòd radij diuersarum stellarum diuersos habent effectus, secundùm diuersas corporum naturas. Nec habet esse intentionale: cùm intensiones non causent transmutationes naturales, radij autem Solis calefaciūt corpora. Nec lux est forma substantialis Solis; quia id, quod est forma substantialis vnius, non est accidens in alio; quod si esset forma aëris, ea recedente corrumperetur aër. Vnde qualitas actiua est consequens solem. Conuenienterq; ponitur lucis productio in prima die; quia secundùm Augustinum lux de angelica natura intelligitur eo in loco. Secundum alios fit talis mentio, quia lux est qualitas primi corporis, & in ea communicant inferiora corpora cum superioribus, & per lu-

*An lux propriè dicatur in spiritualibus.*

*Lux non est corpus*

*Lux est qualitas.*

*Conuenienter ponitur lucis productio.*

cem omnia manifestātur, nec dies potest esse sine luce: vnde oportuit de ea fieri mētionem, prætermisitq; Moises, secundùm istos, angelicam naturam propter facilitatē Iudæorum cadendi in idololatriam, ad quam erant valdè proni. q. 68.

## De Opere Secundæ Diei. Cap. 69.

Firmamentum dicitur factum secūda die, secundùm substantiam, quocunq; modo sumatur, si ordinem naturę attendamus. Et secundùm opinionem Basil. ab Augustino approbatam potest intelligi illud firmamentū, non in quo sunt stellæ, sed illa pars aëris, in qua nubes condensantur: & vocatur Firmamentum propter spissitudinem aëris. Et aquæ illæ laudant Deum ad gloriam eius, qui condidit, sicut omnes creaturæ faciunt, atq; naturales sunt solidæ, aut cristallinæ, si tale est firmamentum: aut elementares, si firmamentum capitur pro parte densa aëris. Quòd vero vaporabiles aquæ eleuentur super cœlum, est impossibile, tum propter soliditatem cœli, tum propter mediam regionem ignis, tum quia leuia, & rara sunt infra concauum orbis lunæ: vapores autem non eleuantur vsq; ad cacumina quorundam altorum montium. Et Moises de aqua, & terra, quæ magis sunt nota, mentionem facit expressam rudi loquens populo: aërem verò tacitè subintellexit dicens tenebras esse super faciem abyssi: per quod dabatur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum, & lucis.

*An aquæ sint supra firmamentum.*

*An firmamentum diuidat aquas ab aquis.*

Sic ergo siue per firmamentum intelligamus cœlum, in quo sunt sydera, siue spacium aëris nubilosum, conuenienter dicitur, quòd firmamentum diuidit aquas ab aquis, secundùm quod per aquam materia informis significatur: vel secūdùm quod omnia corpora diaphana sub omni cōuenientia aquarum intelliguntur. Cœlum enim syderum distinguit corpora diaphana à superioribus: aër verò nubilosus distinguit partem aëris superioris, in qua pluuiæ generantur ab inferiori parte aëris, quæ aquæ connectitur, & sub nomine Aquarum intelligitur. Et cœlum tripliciter dicitur in Scripturis. Vno modo propriè, & naturaliter: & sic cœlum corpus est sublime, & luminosum actu, vel potentia, & incorruptibile per naturam: & secundùm hoc tres ponuntur: primum totaliter lucidum, quod vocant empireum: secundùm totaliter diaphanum,

*An cœlū sit vnum tantum.*

phanum, quod vocant crist'allinum: tertium partim diaphanum, & partim lucidum actu, quod vocant sidereum: diuiditúrq; in octo sphæras, videlicet sphæram stellarum fixarum, & septem sphæras planetarum, quæ septem cœli dicuntur. Secundò dicitur cœlum per participationem alicuius proprietatis corporis cœlestis: & sic totũ illud, quod est ab aquis vsq; ad concauum lunæ, cœlum vocatur. Tertiò dicitur cœlum metaphoricè, & sic quandoque sancta Trinitas, propter eius sublimitatem, & lucem, vocatur cœlum. Vnde diabolus dixit: Ascendam in cœlum, id est ad æqualitatem Dei. Sic etiam spiritualia bona, in quibus est remuneratio Sanctorũ, propter eorum eminentiam cœli nominantur, vt Augustinus exponit, Merces vestra multa est in cœlis. Quandoque tria genera supernaturalium visionum, videlicet corporalis, imaginariæ, & intellectualis, tres cœli dicuntur: vt dicit Augustinus de Raptu Pauli vsque ad tertium cœlum. q. 69.

## *De Opere Tertiæ Diei.* *Cap. 70.*

*Congregatio aquarum an conueniéter dicatur facta tertia die.*

IN omnibus his operibus Augustinus non ponit ordinem durationis, sed solùm originis, & naturæ: nam dicit creatam naturam spiritualem informem, & corporalẽ sine omni forma, ac nomine Terræ, & Aquæ primò significari: nõ quia ista informitas præcesserit formationem tempore, sed solùm origine. Vnde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cùm dixit, Fiat firmamentum, per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem: & tertio loco impressio formarum elementarium in materiam informem non præcedentẽ tempore, sed origine tantùm. Quare cùm dixit, Congregetur aquæ, & appareat arida, impressa est forma substantialis aquæ, per quam ei competit talis motus, & forma substantialis terræ, per quam competit sibi sic videri, sed secundùm alios sanctos in his operibus attéditur etiam ordo durationis: nam ponunt informitatem materiæ tempore præcessisse formationem, sed secundùm illos informitas materiæ non intelligitur carentia omnis formæ, quia iam erat cœlum, aqua, & terra. Sed capitur informitas materiæ, pro carentia debitæ distinctionis, cõsummationis, & pulchritudinis: & secundùm hæc tria posuit Scriptura tres informitates, ad cœlum enim, quod est superius, informitas

tenebrarum,quia ex eo est origo luminis,ad aquam nomine Abyssi, qui significat immensitatem inordinatam earum, ad terrã,cùm dicitur inanis & vacua,prout erat aquis cooperta. Prima die facta est formatio primi corporis, secundo aquarum per firmamentum, tertio terræ, cùm discooperta est, & apparuit arida. Remouetur ergo tertia die informitas terræ, tam circa congregationem aquæ, quàm circa vacuitatem, atque ornata est herbis causaliter secundùm August.secundùm verò alios productę sunt actu in suis speciebus,sed opinio Augustini firmatur Scriptura,Gen.2. In die quo Deus fecit cœlum,& terram,& omne virgultum agri,antequam oriretur in terra, &c. quod probatur etiam ratione, cùm Deus primis diebus cõdiderit causaliter, à quo opere postmodùm requieuit, qui tamen postmodùm secundùm administrationem rerum conditarum per opus propagationis vsq; modo operatur:producere verò plantas ex terra ad opus propagationis spectat. Sed secundùm alios dici potest, quòd prima institutio specierũ ad opera sex dierum pertinet, quòd verò ex speciebus primò instituta generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationẽ, vnde signanter Scriptura dicit,Germinet terra herbam virentem, & facientẽ semen,quia sunt productæ perfectæ species plantarum,ex quibus oriantur semina aliarum.q.70.

*An plantarũ productio cõueniẽter dicatur facta tertia die.*

## *De Opere Ornatus,quantùm ad quartam diem, Cap. 71.*

QVarta die additur luminarium productio,quantùm ad ornatum : nam primò posita sunt creationis, & distinctionis opera,quæ intrinseca sunt,vt partes toto.Hac autem die ornatur cœlum luminaribus, in quo mouentur, quinta verò die ornatur media elemẽta ex piscibus, & auibus:at vj. die producũtur animalia ad ornatum terræ. Conuenienterq; describitur causa productionis luminarium, cùm factæ sint creaturæ,vel propter actum propriũ, vel propter aliam creaturam,seu propter Vniuersum, aut propter gloriam Dei. Ita ergo ponuntur in signa, ne fortè decepti homines adorent eos vt deos, cùm sint vt luceant,& actus hominum dirigantur; necnon propter temporum vicissitudines, vt fastidium tollatur, ac victui necessaria oriantur,vtque significent pluuias,

*Quarta die producta sunt luminaria.*

*Cõueniẽter describitur luminariũ productio*

tias, & serenitates diuersis negotiis aptas. Et quamuis apud Philosophos, & sanctos Doctores videatur esse differentia, an luminaria cœli sint animata, realiter parùm differunt: quia corpori cœlesti non est coniuncta aliqua anima, vt forma, sed vt motor, cùm materia sit propter formam, atque cœlis non competant operationes vegetatiuæ. Nam tales operationes vt nutrire, & augeri non conueniunt corpori incorruptibili per naturam: similiter nec sensitiuæ, quia sensus fundantur super tactum, qui est apprehensiuus qualitatum elementarium, cœli verò non sunt compositi ex elementari proportione. Quare de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi intelligere, & mouere, cùm appetere sequatur sensum, & intellectum, & cum vtroque ordinatur: sed operatio intellectus cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi prout ei ministrantur phantasmata per sensus. Operationes autem animæ sensitiuæ non conueniunt corporibus cœlestibus: propter ergo operationem intellectualem anima corpori cœlesti non vniretur. Quare propter solam motionem, & ad hoc quòd moueat, non oportet ei vniri vt forma, sed sufficit per contactum virtutis, sicut motor vnitur mobili: & sic Plato posuit substantias spirituales vnitas corporibus cœlestibus, vt motores mobilibus. Vnde non sunt animata eo modo, quo plantæ, & animalia, sed æquiuocè. Quare parua differẽtia est, vel nulla in voce tantùm. q. 71.

*An luminaria cœli sint animata.*

## *De Opere Quintæ Diei.* *Cap.* 72.

OPus ornatus respondet operi distinctionis: & sicut quarta dies respondet ornatui cœli per luminaria, ita quinta dies ornatui mediorum. Et in prima institutione principium actiuum fuit Verbum Dei, sicut in natura virtus formatiua, quæ est in semine in his, quæ generantur ex ipso, & in putrefactibilibus virtus cœlestis corporis. q. 72.

## *De Opere Sextæ Diei.* *Cap.* 73.

SExta die ornatur terra per productionem animalium terrestrium: respondétq; tertię diei, & secundùm Aug. potentialiter, secundùm verò alios actu: exprimitúrque diuersus

viuendi modus in plantis, quæ habent occultam,& imperfe-ctam vitam per generationem solùm, quia solus hic actus vitæ in eis inuenitur: in piscibus per reptilia animæ viuentis, in animalibus perfectioribus per animam viuentem exprimitur. Perfectissimam verò hominis vitam nō dicit produci à terra, vel ab aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.q.73.

## *De his quæ pertinent ad Septimam Diem.*
## *Cap. 74.*

*Completio diuinorū operum ascribitur septimæ diei*

PErfectio Vniuersi congruè ascribitur septimæ diei: nam duplex est perfectio rei. Prima prout res est perfecta in sua substantia, quæ ex integritate partium consurgit. Secunda finis est, vel operatio, aut aliquid, ad quod per operationem peruenitur. Sed prima perfectio, est causa secundæ, quia forma est principium operationis: & hæc cōuenit primæ rerum institutioni, quæ septimæ diei deputatur. Secunda verò in confirmatione seculi: vnde consumatio naturæ in septima die perficitur, gratiæ in Incarnatione Christi, gloriæ in beatitudine perfecta sanctorum, quæ erit in fine mūdi.

*Septima die requieuit ab omni opere.*

Et requieuit Deus à re aliqua noua creanda, cùm omnia præextiterint, vel materialiter, vel causaliter, seu secundum similitudinem. Nec solùm à cessatione nouarum creaturarū requieuit Deus, sed & in se ipso, cum aliis non indigeat, per se enim beatus est: vnde Scriptura dicit, Requieuit in eis.

*Benedictio et sanctificatio septimæ diei.*

Atque in septima die benedixit, cùm cessauerit à rebus nouis condendis, quas administrando conseruat: sanctificauítque eam diem, quia omnia in eo requiescunt. Ex quo attenditur sanctificatio cuiuslibet creaturę, dedítque eis multiplicandi virtutem.q.74.

## *De omnibus Septem diebus in communi.*
## *Cap. 75.*

*Sufficienter isti dies enumerantur.*

SVfficienter enumerantur sex dies: nā distinctio, & ornatus his compleri oportuit. Primo enim die creatura spiritualis formatur, secunda corporalis superior, tertia verò inferior corporalis. Sed secundum alios, tres dies deputantur ad distinctionē, & tres ad eorū ornatū: & sic perfectio diuinorū

respon

respondet perfectioni senarij numeri, vna videlicet formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi corporalis, & tres ornatui. Nec intẽdit Author cõtradicere opinioni August. q̃ omnes isti dies sint vnus dies septẽpliciter rebus præsentat⁹: nã per diem intelligit mentis angelicæ cognitionẽ, ita vt prima die primũ opus, secunda die secundũ opus, & sic consequenter intelligat: omnia enim quę produxit in rerũ natura, angelicæ mẽti impressit, quę multa simul cognoscere potest, maximè in Verbo, in quo angelorũ cognitio perficitur: atq; dies dicitur, quia lux, quæ est causa diei, maximè in spiritualibus est. Alij verò per istos dies tẽporaliũ dierũ successionẽ sentiunt, & res creatas sub propriis formis, id est elementa aliis diebus ornatas, atq; actu, non potentialiter, vt Aug. vnde plures sequuntur inter eos differentiæ. Sed Scriptura vtitur conuenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum, variísque modis exprimitur Pater creans, filius per principiũ, & Spiritus sanctus per complacentiam. q. 75.

*An omnes isti dies sint vnus dies.*

*Conueniẽtibus verbis exprimuntur opera sex dierum.*

## *De Homine qui componitur ex spirituali, & corporea substantia, & primo quantum ad Essentiam animæ.* Cap. 76.

ANima, cùm sit primũ principiũ vitæ, non potest esse corpus: nã si aliquod corpus potest esse principium vitalis operationis, vt cor in animali, nõ tamẽ est primũ q̃a esse primũ principiũ vitæ nõ cõpetit corpori, alioquin omne corpus esset viuens. Conuenit ergo alicui corpori quòd si viuens, aut principium vitæ, per hoc quod est tale corpus, quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod actus eius dicitur. Quare anima actus corporis vocatur, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed actus corporis, seu qualitas. Quæ anima est per se subsistens, & incorporea: nam cognoscitiuum omnium corporum nullam habet naturam corporis: quod si haberet, vnum impediret aliorum cognitionem, vt patet in lingua infirmi amara, quod nihil percipit dulce, sed ei omnia amara videntur. Quare si principium intellectiuum haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere: quia omne corpus habet aliquam naturam determinatam.

*Anima non est corpus.*

*Anima humana est aliquid subsistens.*

Similiter idem ſequeretur, ſi intelligeret per organum corporeum, quia determinata natura illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum, vt patet in liquore infuſo in vaſe vitreo, qui eiuſdem coloris videtur. Habet ergo intellectus operationem per ſe, cui non communicat corpus, ſed nihil poteſt operari per ſe, niſi quod per ſe ſubſiſtit. reſtat itaque quòd anima humana ſit incorporea, & ſubſiſtens. Anima verò ſenſitiua non habet aliquam operationem propriam, ſed omnes eius operationes ſunt coniunctæ, nec accidunt ſine aliqua corporis immutatione, vt immutatur pupilla in videndo per ſpeciem coloris: & ſic in aliis ſenſibus. Intelligere ſolùm eſt ſine organo corporeo: brutorum ergo animæ non ſunt per ſe ſubſiſtentes. Nec anima eſt homo: quia id eſt homo, quod operatur operationes hominis: vnaquæque enim res illud eſt, quod operatur operationes illius rei. Sentire autem non eſt operatio animæ tantùm. Cùm itaque ſentire ſit operatio hominis, & ſi non propria, ſed compoſiti ex anima & corpore, ſequitur, quòd anima non ſit homo, niſi intelligatur, vt principale quoddam, ſicut ciuitas dicitur facere, quod facit rector. Nec eſt compoſita anima ex materia, & forma: quia cùm ſit corporis forma, aut eſt ſecundum ſe totam forma, aut ſecundum partem ſui. Si primo modo, eſt impoſſibile quòd ſit cõpoſita: quia quod eſt in potentia, non eſt forma, cùm forma ſit actus. Si verò ſecundo modo, illam partem dicemus eſſe animam, & materiam primum animatum. Probatur etiam, quia aliquod recipitur ſecũdum naturam recipientis, anima autem intellectiua cognoſcit vniuerſaliter, & immaterialiter rem aliquam in ſua natura abſoluta, vt lapidem non hunc, vel illum: quòd ſi eſſet compoſita, formæ rerum reciperentur, vt indiuiduales, ſicut accidit in potentiis ſenſitiuis. Nec anima humana eſt corruptibilis: quia nulla forma per ſe ſubſiſtens eſt talis per ſe, vel per accidens, forma enim ſubſiſtens habet per ſe: ergo non poteſt corrumpi per accidens. Nam eo modo quo aliquid habet eſſe, poteſt corrumpi, & generari. Vlteriùs, quod corruptibile eſt, per ſe habet eſſe ſeparabile ab aliquo eius. Sed forma ſubſiſtens non eſt talis, cùm eſſe non ſit ſeparabile à forma: vnde per ſe ſubſiſtens forma, non poteſt deſinere eſſe, etiam ſi daretur, quòd compoſita eſſet ex materia, & forma, quia non

*Brutorũ animæ nõ ſunt ſubſiſtentes.*

*Anima non eſt homo.*

*Anima non eſt cõpoſita ex materia & forma*

*Anima humana eſt incorruptibilis*

non inuenitur corruptio, nisi vbi est contrarietas, vnde corpora cœlestia sunt incorruptibilia, cùm nullam habeant cõtrarietatem. Sed in anima intellectiua non potest esse comtrarietas, quia recipit omnia secundum modum sui esse. Ea verò, quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate, quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed vna est scientia cõtrariorum. Quare impossibile est, animam esse corruptibilem: cuius rei signum etiam accipi potest, quòd vnumquodque naturaliter suo modo esse desiderat, desiderium verò in cognoscentibus sequitur cognitionem: at intellectus apprehendit esse absolutè, & secundum omne tempus, vnde omne habens intellectum desiderat naturaliter semper esse, quod naturale desiderium nõ potest esse inane. Quare incorruptibilis est anima humana. Et angeli, atque animæ humanæ diuersarum specierum sunt, & naturaliter inæquales: formæ enim subsistentes non multiplicantur, quia necesse est in eis diuersitatem speciei ponere, cùm forma separata non sit nisi vna vnius speciei, vt patet in albedine, si esset separata, quod vna tantùm esset. Diuersitas autem secundum speciem semper habet naturalem diuersitatem concomitantem, videlicet secundum perfectum, & imperfectum, quia differentiæ diuidentes idem genus, sunt contrariæ. q. 76.

*An angelus & anima sint vnius speciei.*

## *De Vnione animæ ad Corpus.* *Cap. 77.*

INtellectus, qui est principium intellectualis operationis, forma est corporis humani: nam illud, quo primo aliquid operatur: forma est eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo scit anima, est scientia, vnde scientia, & forma animæ scientis. Patet autem quòd primum, quo viuit corpus, est anima: quæ vita manifestatur in diuersis gradibus viuentium secundum diuersas operationes: per animam enim nutrimur, sentimus, & mouemur. Similiter etiam, & qua primo intelligimus, istud ergo principium, quo primo intelligimus, siue dicatur intellectus siue anima intellectiua, est forma corporis: quod etiam patet ex hoc, quòd natura rei ostẽditur ex eius operatione, propria autẽ operatio hominis est intelligere, quia per hanc anima alia trãscendit: atq; respõdetur rationibus Auerr. quòd vniatur homini vt motor, nõ pos

*Intellect⁹ vnitur corpori vt forma.*

se esse verũ, quia per istã vnionem homo nõ intelligeret, sed intelligeretur ab intellectu passibili separato. Præterea, si non sit intellectiuum principium forma hominis, tunc extra substantiam eius: intelligere autem est actio in ipso intelligente quiescens, non ergo transit in hominem, neque denominat eum. Et intellectum, quo intelligimus, vnum esse numero in omnibus est impossibile, & primò secundum quos anima est homo, sequeretur Sortem, & Platonem vnum esse hominem essentialiter, nec inter ipsos alia esset distinctio, quã tunicati & cappati. Sed cùm ponamus animam esse formam corporis, & essendi principium, impossibile est pluriũ diuersorum numero esse vnam formã, sicut impossibile est plura numero habere vnum esse numero. Vlteriùs, si vnus esset omnium intellectus, omnes homines essent vnus intelligens, & omnes vnum intelligere haberent respectu eiusdem intelligibilis, quæ omnia sunt absurda: non est ergo omnium vnus intellectus. Nec præter animam intellectiuam sunt in homine aliæ animæ differentes per essentiam, sed eadem est numero nutritiua, sensitiua, & intellectiua: potéstque hoc considerari, si quis attendat differentias specierum, & formarum ab inuicem, secundum perfectum, & minùs perfectum, vt animalia plantis, & homines brutis. Vnde Aristoteles in secundo de Anima, cõparat diuersas animas speciebus figurarum, quarum vna continet aliam, sicut pentagonum excedit tetragonum: sic anima intellectiua sua virtute continet quidquid habet sensitiua brutorum, & nutritiua plantarum: nec per aliam animam Sortes est homo, & per aliam animal, sicut superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam est pentagona, & per aliam tetragona. Ratio autem sumitur, quòd vna sit anima, quia animal non esset simpliciter vnum, si plures essent animæ: nihil enim est simpliciter vnum, nisi per formam vnam, per quam res habet esse, ab eodem enim res habet, quod sit ens, & quòd sit vna. Apparet etiam istud esse impossibile per hoc, quòd vna operatio animæ cùm fuerit intensa, impedit aliam, quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam vnum. Vna est ergo anima, & eadem numero nutritiua, sensitiua, & intellectiua, quæ sola est forma substantialis hominis, & sua virtute continet sensitiuam, & nutritiuam, atque sola facit quidquid in aliis imperfect

*Intellectiuum principiũ multiplicatur secundum multiplicationem corporũ.*

*An sint animæ differentes per essentiã in homine præter intellectiuam*

*Non est alia forma in homine præter intellectiuam.*

perfectiores formæ faciunt, quod de sensitiua in brutis, & de nutritiua in plātis,& de omnibus perfectioribus respectu imperfectiorum dicendum est. Probatúrq;,quia si esset alia forma, quæ præexisteret, ipsa non daret esse simpliciter, & sic non esset forma substantialis,ac per eius aduentum non esset generatio simpliciter:quæ patent esse falsa. Atq; oportet corpus, cui vnitur anima intellectiua, esse mixtum, & maximè reductum ad æqualitatem, quia natura non deficit in necessariis,sed anima est infirma inter intellectuales,nec habet inditam notitiam sicut angeli: vnde oportuit, quòd haberet virtutem intelligendi,& sentiendi,quæ non est sine organo corporeo. Et quia anima intellectiua completissimè habet virtutem sensitiuam, necesse fuit, illud mixtum corpus esse magis reductum ad æqualitatis complexionem. Vnde homo inter omnia animalia est melioris tactus, qui verò sunt melioris tactus melioris sunt intellectus, molles enim carne bene aptos mente videmus secundùm Arist. in secundo de Anima. Nec aliqua dispositio accidētalis primò recipitur in vnione animæ intellectiuæ ad corpus, qua materia in potentia est ad omnes actus ordine quodam: vnde oportet,quòd id,quod est primum in actibus, primò in materia intelligatur.Sed primū inter omnes actus est esse,quia primo aliquid est,quàm quòd calidum,aut frigidum sit: ergo impossibile est, quod dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, secùs si anima vniretur, vt motor. Nec potest vniri corpori anima mediante aliquo corpore, cùm forma per se ipsam faciat rem esse in actu:nec per aliquod medium dat esse, quia secūdùm suam essentiam est actus. Vnde sequitur falsas esse opiniones eorum,qui posuerūt aliqua corpora esse media inter animam, & corpus hominis,secùs si teneretur opin. Plat. quòd anima vniatur corpori vt motor, quia tunc possent media interuenire. Et quia vnitur corpori, vt forma,necesse est,quòd sit tota in toto, & tota in qualibet parte, cùm sit forma substantialis,quæ non solum est perfectio totius,sed cuiuslibet partis. Vnde recedente anima sicut nō dicitur amplius animal, & homo nisi æquiuocè: ita de manu & oculo dicendum est. Atq; huius rei signū est,quòd nulla pars corporis habet proprium opus recedente anima,cum tamen,quod retinet speciem,retineat operationem speciei. Anima itaq; secundùm tripli

*An cōueniēter tale corpori vniatur anima intellectiua.*

*Anima intellectiua vnitur corpori sine mediis dispositionibus accidentalibus.*

*Anima non vnitur corpori mediāte aliquo corpore.*

*An anima sit tota in qualibet parte corporis.*

triplicem totalitatis diuisionem, nec per se, nec per accidens quātitatiuam habet, sed est tota in toto, & in qualibet parte sui secundum totalitatem perfectionis, & essentiæ, nō autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundū quamlibet potentiam suam est in qualibet parte corporis, sed secūdum visum in oculo, secundùm auditum in aure, & similia. 77.

## *De his quæ pertinent ad Potentiam Animæ in generali. Cap. 78.*

*An essentia animæ sit eius substantia.* ANimæ substātiam suam esse potentiam est impossibile, cùm eius operatio non sit in genere substantiæ, sic ergo nec operatiua potentia: est enim hoc propriū Dei, quod eius operatio sit sua substātia. Est etiam impossibile: quia si essentia animæ esset immediatum principium suæ operationis, semper habēs animam, haberet opera vitæ actu, sicut habēs animam actu est viuum, quod non est verum. Vnde quòd sit in potentia adhuc in alium actum non competit ei secundùm suam essentiam, inquantùm est forma, sed secundùm suam potentiam: quare essentia animæ non est eius potentia. *Plures sunt potētiæ animæ.* Et necesse est in anima ponere plures potentias: quatuor enim gradus in rebus inueniuntur, nam quædam sunt res infra hominem, & istæ particularia quædam bona consequuntur, & ad hæc paucis indigent motibus. Homo autem potest consequi vniuersalem, & perfectam bonitatem videlicet beatitudinem: & quia est in vltimo gradu, secundùm naturam eorū, quibus competit beatitudo, ideo multis, & diuersis indiget operationibus, & virtutibus ad consequendam ipsam. Sed angelis minor competit diuersitas potentiarū, quia perfectioris naturæ sunt. In Deo autem nulla est actio, vel potentia, præter eius essentiam. Est etiam anima humana in confinio spiritualium, & corporalium creaturarum: ideo diuersitate potentiarum abundat. *Potentiæ distinguūtur per actus & obiecta. In potentiis est ordo.* Quæ potentiæ diuersificantur per actus, & obiectorum diuersitatem, quia potentia ordinatur ad actus, actus verò concernit obiectum: non autem quæcunque diuersitas obiectorum diuersificat potentias, sed differentia eius, ad quod per se potentia respicit. Cùm verò plures sint potentiæ, necesse est ponere ordinem inter animæ potentias: ab vno enim in multitudinem ordine proceditur. Qui ordo triplex est, vnus secundum

ſecundum ordinem naturę, prout perfectiora ſunt priora imperfectis: alius eſt ſecundùm ordinem generationis, & temporis, qui ſe habet è conuerſo, vnde nutritiuæ ſunt priores ſenſitiuis. Secundum verò tertium ordinem ordinãtur quædam vires ſenſitiuæ adinuicem, ſcilicet viſus, auditus, olfactus: nam viſibile eſt priùs naturaliter, quia eſt commune ſuperioribus, & inferioribus corporibus, ſonus verò audibilis fit in aëre, qui eſt prior naturaliter commixtione elementorum, quem conſequitur odor. Et potentiæ organicæ ſunt in coniuncto, vt in ſubiecto, ſecùs non organicæ, quæ ſunt in ſola anima, ſicut in ſubiecto: nam quædam operationes ſunt animæ, quæ exercentur ſine organo corporali: vt intelligere, & velle, quarum operationes ſunt in anima, vt in ſubiecto. Videre autem, audire, nutriri, & ſentire principia talium operationum ſunt in coniuncto, ſicut in ſubiecto, & non in anima ſola. Et cùm ipſa anima ſit ſubiectum potentiarum non organicarum, & compoſitum ſubiectum potentiarum, patet ab eius eſſentia ſicut à principio fluere potentias: nam accidens cauſatur à ſubiecto ſecundùm quod eſt actu, & recipitur in eo prout eſt in potentia. Diffétque forma ſubſtantialis ab accidentali, quia ſubſtantialis facit eſſe ſimpliciter, & eius ſubiectum eſt ens in potentia tantùm, accidentalis facit eſſe tale. Secundò materia eſt propter formam ſubſtantialem, ſed forma accidentalis eſt propter complexionem ſubiecti. Oritúrq; vna potentia ab alia, quia ſecundùm ordinem naturalem propinquius primo eſt quodammodo cauſa remotiorum: ſed quia eſſentia animæ comparatur ad potentias, & ſicut principium actiuum, & finale, & ſicut principium ſuſceptiuum, vel ſeorſum per ſe, vel ſimul cum corpore, cúmque agens, vel finis ſit perfectius, ſuſceptum verò principium, vt tale eſt, minùs perfectum, conſequens eſt, quòd potentiæ animæ, quæ ſunt priores, ſecundùm ordinem perfectionis, & naturæ, ſint principia aliarum per modum finis, & actiui principij: nam ſenſus eſt propter intellectum, & non econtrà. Sed ſecundum viam ſuſceptiui principij inueniuntur principia reſpectu aliarum, ſicut anima, ſecũdùm quod habet potentiam ſenſitiuam, conſideratur ſicut ſubiectum, & materiale quoddam reſpectu intellectus: & propter hoc imperfectiores potentiæ ſunt priores in via generationis, vt priùs generatur animal, quàm homo. Atque potentiæ exiſten

*An omnes potentia animæ ſint in anima & in ſubiecto.*

*Potentiæ animæ fluunt ab eius eſſentia.*

*Vna potẽtia animæ oritur ex alia.*

existentes in sola anima, vt in subiecto, remanent destructo corpore: sed potentiæ existentes in composito, vt in subiecto, non remanent actu, sed virtualiter tantùm, sicut in principio, vel radice. q. 78.

*De potentijs Animæ in speciali.* Cap. 79.

*An quandoque genera potentiarũ animæ sint distinguenda.*

TRiplex est genus animarum, vegetatiuum, sensitiuum & intellectiuum: nam distinguuntur animę, secundùm quod diuersimodè earum operatio supergreditur operationem naturæ corporalis: quia tota talis natura subiacet animæ, & corporatur ad eam, sicut instrumentum, & materia. Vegetatiuum enim in se ipsum à se ipso per se operatur, organo tamen, & qualitate elementari. Sensitiuum non qualitate dicta, nisi ad debitam dispõnem, sed organo vtitur corporali. Intellectiuum verò ab omnibus abstrahit, nec organo vtitur corporali. Genere verò potentiarum distinguuntur secundùm obiecta, & quantò est altior potentia, vniuersaliùs respicit obiectum. Et hæc in quinq; diuiduntur, videlicet in vegetatiuum, sensitiuum, intellectiuũ, appetitiuum, & secundùm locum motiuum. Modi verò viuentium, secundùm quatuor gradus in aliquibus est vegetatiuum, vt in plantis, in aliquibus sensitiuum, non tamen secundùm locum motiuum, vt in conchilibus: in perfectis autem animalibus motus secundùm locum, quia multis indigent ad vitam in hominibus vere intellectiuum. Appetitiuum verò nõ constituit gradum viuentium, quia in quibus est sensus, est etiam appetitus. Et vegetatiuæ tres sunt partes: nam corpus vt sic viuẽs tribus eget operationibus, videlicet esse, augeri, & generari: quarum dignior est generare, quia nutritiua, & augmentatiua habent suum effectum in quo sunt, generatiua verò non habet in suo corpore, sed in alio, cùm nihil generet, se ipsum: & ideo appropinquat ad dignitatem animæ sensitiuæ, quę habet operationem in res exteriores licet excellentiori modo, & vniuersaliori. Nutritiua ergo deseruit augmentatiuæ: vtraq; verò deseruit generatiuæ, tanquam nobiliori. Et conuenienter distinguuntur quinq; sensus exteriores non ex organis & mediis, cum organa sint propter potentias, & non econtrà, sed secundùm diuersitatem immutatiui exterioris: cum sensus sit potentia passiua per se primò immutabilis ab extrinseco sensibili. Et cum quinque

*Partes vegetatiuæ*

*Conuenienter distinguuntur quinque sensus exteriores.*

sint species immutatiui, quinq; etiam sunt sensus, quorum aliquis, vt visus, spiritualiter tantum immutatur, alij verò spiritualiter & naturaliter immutantur. Et quatuor sunt potentiæ interiores partis sensitiuæ, videlicet sensus communis, phantasia, æstimatiua, & memoratiua: nam tot requiruntur potentiæ, quot sufficiunt ad vitam animalis perfecti. Sunt enim potentiæ istæ proximum principiũ operationum animæ, & non solùm præsentium, sed etiam absentium, alioquin animalia ea non requirerent, cuius cõtrarium apparet, cùm ex apprehensione moueãtur: & quia non solum apprehendũt sed etiam retinent, ideo diuersa principia requiruntur ad ista: cûmq; moueantur non solùm propter delectabilia, & contristabilia, & conuenientia, & econtrà, sed etiam propter alias commoditates, siue nocumenta, vt de oue, vidente lupum, quæ fugit ipsum, vt inimicũ suæ naturæ, & de aue colligente paleas, vt aptas ad nidificandũ, quamuis sensum non delectẽt, necesse est, ponere potentiam, sensitiuam interiorem atq; distinctam, quæ sit talium intentionum non sensatarum sensu exteriori perceptiua. Est itaq; sensus communis ad receptionem formarum sensibilium, ad harum retentionem est phantasia, ad apprehendendum intentiones, æstimatiua in brutis, quæ dicitur in nobis cogitatiua, seu ratio particularis, ad cõseruandum autẽ, est memoratiua. q. 79.

*An interiores sensus conuenieter distinguantur.*

## *De Potentijs Intellectiuis.* Cap. 10.

INtellectus non est essentia, sed potentia animæ: nam in illo solo est essentia, cuius operatio est eius esse. Sic enim potentia se habet ad operationem, vt essentia ad esse: in Deo ergo intellectus est eius esse, in creaturis verò intellectus est quædam potentia intelligentis. Et est intellectus noster potentia passiua respectu intelligibilium, & in principio sicut tabula rasa, infimus enim est in ordine intellectuum, & maximè remotus à perfectione diuini intellectus: quod patet ex hoc, quòd in principio intelligentes sumus solùm in potentia, postmodùm verò efficimur in actu. Sed intellectus diuinus se habet ad ens vniuersale, sicut actus totius entis, nam omne ens in eo præexistit tanquàm in prima causa: nullus autem intellectus creatus potest se habere, vt actus, respectu totius entis, quia sic oporteret esse ens infinitum. Quare omnis intellectus creatus comparatur ad

*Intellectus est potentia animæ.*

*Intellectus noster est potẽtia passiua.*

ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum. Potentia vero dupliciter se habet ad actum: nam quædam semper est perfecta per actum, vt materia corporum cœlestium, quædam non est semper in actu, sicut materia generabilium, & corruptibilium: intellectus tamen angelicus semper est in actu propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est purus actus, noster autem patitur secundùm tertium modum passionis, prout id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia absque hoc, quòd aliquid abiiciatur. Necesséque est ponere intellectum agentem: quia omne, quod est in potentia, non reducitur in actum, nisi per aliquod ens actu, sed intellectus noster est in potentia ad intelligibilia, vt dictum est, ergo reduci debet in actum per aliquid, quod intellectum agentem nuncupamus secundùm Arist. secùs secundum Plat. qui posuit ideas, ex quibus tam materiam, quàm animã formari volebat, ex earum participatione, & intellibilia per se esse in actu. Et est aliquid animæ nostræ intellectus agens: quia etsi noster intellectus participat altiorem intellectum, à quo iuuatur ad intelligendum, cùm intelligat motu discursiuo, & de potentia reducatur in actum, nec omnia intelligat, nec perfectè: oportet tamen in anima ponere virtutem aliquam participatam ab intellectu superiori, per quã faciat intelligibilia in actu, prout in aliis rebus perfectis accidit. Nam vltra causas vniuersales agentes, sunt propriæ virtutes inditæ rebus singulis ab vniuersalibus deriuatæ. Quare dicere oportet in anima esse virtutem aliquam à superiori intellectu, per quam phantasmata illustrare possint, & à particularibus conditionibus vniuersale elicere, & actu intelligibilia facere, vt per experientiam videmus, quòd facit. Sed omnis actio conuenit rei per aliquod principium ei inhærens formaliter: vnde virtus quæ est principium huius actionis, est aliquid in anima. Qui intellectus agens cùm sit aliquid animæ, necesse est quod plurificetur secundùm pluralitatem animarum, quia vna & eadem virtus non potest esse diuersorum subiectorum: quòd si esset aliquid separatum ab anima, vnus esset omnium hominum intellectus, quod suprà improbatum est. Et memoria si solùm capitur pro vi conseruatiua specierum, est etiam in parte intellectiua, si verò capitur, vt obiectum eius est præteritum, in parte sensitiua tantùm

*Intellect⁹ agens de necessita teponitur*

*Intellect⁹ agens est aliquid animæ.*

*Intellect⁹ agens nõ est vnus in omnibus.*

*An memoria sit in parte intellectiua.*

tantùm est, quæ apprehensiua particularium est: cùm sub determinato tempore significet, & ad conditionem particularis pertineat. Nulláque differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis, & agentis: nam respectu eiusdem obiecti, aliud principium est potentia actiua, quæ facit obiectum esse in actu, & aliud potentia passiua, quæ mouetur ab obiecto in actu existente: vnde potentia actiua comparatur ad sui obiectum, vt ens in actu ad ens in potentia: potentia autem passiua econuersò. Quare potentia, quæ recipit & retinet, non est alia potentia ab intellectu. Nec ratio est alia potentia ab intellectu: nam intelligere est simpliciter intelligibilem veritatem apprehendere, & ratiocinari est de vno intellecto procedere ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Vnde angeli, qui perfectè possident cognitionem intelligibilis veritatis, non habẽt necesse procedere de vno in aliud, cùm per simplicem intelligentiam habeant, quod discurrẽdo acquirunt homines. Ratiocinari ergo comparatur ad intelligere, sicut moueri ad quiescere, & acquirere ad habere, quæ per eandem potentiã fiunt: quare differunt tantùm, vt perfectum ab imperfecto. Nec superior, & inferior ratio sunt diuersæ potenrię, sed per officia actuum, & diuersos habitus distinguuntur, cùm ad eandem potentiam rationis pertineat & medium, & vltimũ. Est enim áctus rationis quasi quidam motus de vno perueniẽs in aliud. Idem autem est mobile pertransiens medium, & pertingens ad terminum: superiori itaq; rationi attribuitur sapientia, inferiori autem scientia. Nec intelligentia est alia potentia ab intellectu, sed actus eius, qui est intelligere. Et à Philosophis talis inuenitur diuisio, agẽs, & possibilis, quæ sunt diuersæ potentiæ: possibilis verò quandoq; est in potẽtia tantùm, quandoq; autem in actu primo, qui est scientia, & dicitur intellectus in habitu: quandoq; in actu secundo, qui est cõsiderare, & sic dicitur intellectus in actu, siue intellectus adeptus. Nec intellectus speculatiuus, qui ad solam veritatis apprehensionẽ attendit, est alia potentia ab intellectu practico, qui ad opus dirigit, fine enim tantùm differunt: sed id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem, non diuersificat potentias. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quòd ordinetur ad opus, vel non: vnde omnia vna potẽtia apprehenduntur. Et synderesis non est potentia, sed habitus naturalis,

*Memoria non est potentia.*

*Ratio nõ est alia potentia ab intellectu*

*Nec intelligẽtia est alia potẽtia ab intellectu.*

*Practicus & speculatiuus intellectus non sunt diuersæ potentiæ.*

*Synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.*

per quem instigamur ad bonum, & murmuramus de malo: nam sicut nobis indita sunt principia speculabiliũ, ita etiam principia operabilium: quæ vtraque naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quẽdam specialem habitũ, qui in speculatiuis intellectus principiorum, in operabilibus, naturalis habitus synderesis nuncupatur. Conscientia autem non est potentia, sed actus, cum ordinem scientiæ importet ad aliquid, prout testificatur, & vt iudicatur aliquid esse faciendum, vel non faciendum, ligat, vel instigat, & vt iudicat aliquid benefactum, vel male, excusare, vel accusare, seu remordere dicitur. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen Conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, videlicet synderesi. Consuetum enim est, quòd causæ, & effectus per inuicem nominentur. q. 80.

*Conscientia nõ est potentia.*

## *De Potentijs appetitiuis in communi. Cap. 81.*

*An appetitus sit aliqua specialis potentia animæ.*

APpetitus est specialis potẽtia animæ: quia in cognoscentibus forma inuenitur quodam altiori modo, quã in carentibus cognitione. In his enim forma determinat vnumquodque ad suum proprium, & naturale esse tantùm, sed in aliis non solùm ad naturale esse determinatur, verùm etiam ad alienum esse, & intentionale. Vnde anima est quodammodo omnia: & sicut formæ existunt altiori quodam modo in cognoscentibus, ita oportet quòd in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ appetitus naturalis dicitur, sed ille talis appetitus intellectualis nũcupatur. Qui appetitus intellectiuus diuersa potentia est ab appetitu sensitiuo: quia istæ potentiæ distinguũtur, secundùm distinctionem actiuorum, & motiuorum: sed diuersa est apprehensio per sensum ab apprehensione per intellectum, ergo sunt diuersæ potentiæ. Oportet enim motiuum esse proportionatum mobili, & actiuum passiuo. q. 81.

*Appetitus sensitiuus, & intellectiuus sunt diuersæ potentiæ.*

## *De Sensualitate. Cap. 82.*

*Sensualitas est solùm appetitiua.*

SEnsualitas est nomen appetitus sensitiui, cùm per motum sensualem intelligatur motus appetitus sensitiui: per motum enim istum insinuatur operatio appetitiuæ virtutis, quæ in

in hoc perficitur, quia appetens inclinatur in rem appetibilẽ. Et distinguitur hic appetitus in duas potentias, videlicet irascibilem, & concupiscibilem: nam sicut in naturalibus corruptibilibus oportet non solùm esse inclinationẽ ad sequenda conuenientia, & fugienda nociua, sed etiam ad resistendum contrariis, quæ præbent impedimentum conuenientibus, & noceumenta ingerunt: ita in appetitu sensitiuo, qui sequitur sensitiuam inclinationem sunt duæ potentiæ, vna, per quam anima inclinatur ad sequenda conuenientia, & fugienda nociua, quæ concupiscibilis dicitur: alia, per quã impugnat inferentia noeumenta, cuius obiectum est arduum, & dicitur irascibilis. Non enim istæ potentiæ reducuntur in vnum principium, quia anima interdum se ingerit in tristibus contra inclinationem concupiscibilis, vt contraria impugnet: quare sunt diuersæ. Quæ irascibilis & concupiscibilis superiori parti obediunt, & quantùm ad rationẽ vno modo, & alio quantum ad voluntatem: in brutis enim mouetur appetitus ab æstimatiua, quia non habent superiorem potentiam, in hominibus verò à cogitatiua, quæ vt particularis ratio nata est moueri & dirigi etiam ab vniuersali secundùm rationem vniuersalem, & voluntati etiam subiacet appetitus sensitiuus quantùm ad executionem, quæ fit per vim motiuam. Nam in omnibus potentiis motiuis ordinatis secundum mouens non mouet nisi virtute primi mouentis: quare inferior appetitus expectat imperium voluntatis, non tamen semper obedit illi, quia voluntas nõ habet super eum dominium dispoticum, sed politicum, & sic aliquando contradicit. q. 81.

*Appetitus sensitiuus distinguitur in irascibilem, & concupiscibilẽ.*

*Irascibilis & concupiscibilis obediunt rationi.*

## *De Voluntate.* *Cap.* 83.

CVm triplex sit necessitas, vna, quæ coactionis est, totaliter repugnat voluntati, nam violentum est cõtra rei inclinationem: alia est naturalis, & hæc cum voluntate stat, quilibet enim vult beatitudinem, quia ita voluntas inhæret fini, sicut intellectus principiis: tertia necessitas est suppositionis, cùm ad finem non potest perueniri, nisi vno modo, sicut transire mare cum naui, & hæc etiam cum volũtate stat. Quæ voluntas non omnia vult ex necessitate, nam bene inhæret vltimo fini, & his quæ dependent ex necessitate, sicut intelle

*An volũtas aliquid ex necessitate appetat.*

*An volũtas omnia ex necessitate velit.*

intellectus inhæret primis principiis, & his, quæ habent necessariam connexionem cum ipsis, sicut sunt conclusiones demonstrabiles, postquàm illas cognoscit, non autem circa conclusiones contingentes, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Ita etiam voluntas non vult necessaria quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, cùm sine

*An volũtas sit altior potentia, quã intellectus.*

his possit aliquis esse beatus. Intellectus autem est altior potentia voluntate simpliciter, & secundùm se loquendo, sed secundùm quid voluntas aliquando præfertur: nam propria ratio potentiæ est secũdùm ordinem ad obiectum, obiectum verò intellectus est ipsa ratio boni appetibilis, & sic simplicius, & magis absolutum est bono appetibili, quod est obiectum voluntatis: sed secundum quid, potest esse nobilior voluntas, sicut quando res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, vt melius est amare Deum quàm ipsum cognoscere. Actio enim intellectus consistit in hoc quod ratio rei, est in

*An volũtas moueat intellectum.*

intelligente: actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout est in se. Et intellectus voluntatem mouet per modum finis, sicut dicitur, quod finis mouet efficiẽtem, nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, & ipsam mouet vt finis, voluntásq; mouet intellectum per modum agentis, sicut alterans mouet alteratum, & impellens impulsum. In omnibus enim potentiis ordinatis, illa quæ respicit finem vniuersalem, mouet potẽtias, quæ respiciunt fines particulares, præter tamen vires naturales

*Voluntas nõ distinguitur per irascibilem, & concupiscibilem.*

vegetatiuæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur. Et voluntas per irascibilem, & concupiscibilem non distinguitur, quia potentia ordinata ad bonum secũdum communem rationem boni non diuersificatur per speciales illius differentias, sicut visus, quia respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visiuæ potentiæ secundùm diuersas species colorum. Sed voluntas respicit communem boni rationem: ergo per eas non distinguitur voluntas. q. 83.

## *De Libero Arbitrio.* Cap. 84.

*Homo est liberi arbitrij.*

HOmo est liberi arbitrij: nam quædam agunt absque iudicio, vt lapis mouetur deorsum, quædam agunt iudicio, sed non libero, vt bruta, quæ ex naturali instinctu iudicant,

cant, ſed non ex collatione. Homo autem agit iudicio potente ferri in diuerſa per rationis collationẽ:ratio enim circa contingentia habet viam ad oppoſita. Particularia verò operabilia ſunt contingentia: vnde homo ad ea ſe habet liberè,& non eſt determinatus ad vnum. Quòd liberum arbitrium potentia eſt, & non habitus: quia ſi eſt habitus, oportet,quòd ſit naturalis, cùm homo liberum arbitrium habeat ex natura. Sed ea, ad quæ naturaliter inclinamur, non ſubſunt libero arbitrio, vnde contra propriam rationem liberi arbitrij eſt,quod ſit habitus naturalis.Secundò,habitus ſunt, ſecundùm quos nos habemus ad paſſiones, vel actus benè, vel malè: ſed liberum arbitrium indifferenter ſe habet ad eligendum benè,vel malè,vnde non eſt habitus, reſtat ergo, quòd ſit potentia. Atque appetitiua potentia eſt, cùm eius virtutis actus ſit electio: poſſumus enim vno refutato, alterum optare,quod eligere eſt:& quamuis in ea concurrat aliquid pertinens ad cognitionem, quod eſt conſilium, ex parte tamen voluntatis concurrit acceptatio. Sed quod eſt ad finem, habet rationem boni, quod dicitur vtile. Vnde Ariſt. in tertio Eth. inclinat, quod magis pertineat ad voluntatem. Atque vna eſt potentia liberum arbitrium, & voluntas, & non duæ: nam ſicut ſe habet intellectus, qui eſt ſimplicis intelligentiæ ad rationem, quæ eſt diſcurſiua, ita ſe habet voluntas, quæ eſt finis ad liberum arbitrium, quod eſt ad finem: ſed illæ ſunt vna potentia, & diuerſi actus, ita & iſta.q.84.

*Liberum arbitriũ eſt potentia.*

*An liberũ arbitriũ ſit potentia appetitiua.*

*Liberum arbitriũ non eſt alia poten tia à voluntate.*

## *Quomodo Anima Corpori coniuncta intelligat corporalia, quæ ſunt infra ipſam. Cap. 85.*

Reiectis opinionib.Antiquorum,quòd non poſſit haberi veritas de corporalibus, quia ſunt in continuo fluxu,& opinione Plat. qui poſuit aliud genus entium ſeparatum à materia, & motu, videlicet ideas, per quas eſſet participatio ſingularium, & ſenſibilium, vt ſic intellectus referretur ad illa immaterialia, & ſeparata: probantur hæc falſa eſſe, quia excluderetur cognitio materiæ,& motus,quæ ad ſcientiam pertinent. Et ridiculum eſſe videtur quærere notitiam rerum, quæ nobis ſunt manifeſta, per ea, quæ non poſſunt eſſe illorum ſubſtantiæ, cùm ab eis differant ſecundum eſſe.

*An anima corpo ra cognoſcat per intellectũ.*

Dicendum eſt ergo, quòd cognitio fit ſecundum modũ potentiæ cognoſcentis:nam albedo alio modo eſt in oculo, q̃ in pariete.Similiter ſpecies corporum ſunt in intellectu, ſecundum naturam, & modum intellectus, videlicet immaterialiter,& intelligibiliter:vnumquodque enim recipitur in alio, ſecundum capacitatem recipientis, & ſic intellectus corpora certitudinaliter,& vniuerſaliter cognoſcit.

*An anima per eſſentiam ſuam corporalia intelligat*

Et quãuis per antiquos Phil. anima omnia corpora cognoſceret per ſuam eſſentiam,quia credebant res cognitas eſſe corporeas, & materiales,& ita in anima eſſe,fingentes animã naturã cum omnibus cõmunem habere:tamẽ hoc reprobatur, quia ſic neceſſe eſſet ineſſe animæ naturas, & formas ſingulorum effectuũ,cùm nõ cognoſcatur aliquid ſecundũ quod eſt in potentia,ſed actu.Vlteriùs, ſi oporteret eſſe rem cognitam materialiter in cognoſcente,nõ eſſet aliqua ratio, quare res,quæ materialiter ſubſiſtunt extra animã, cognitione careant: vt ſi anima igne cognoſcit ignem, & ignis, qui eſt extra animã,cognoſceret ignem,quod eſt incõueniens.Reſtat ergo,quòd materialia cognita exiſtant in cognoſcente immaterialiter:& quantò aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ,tãtò perfectiùs cognoſcat.

*Anima intelligit omnia per ſpecies naturaliter inditas.*

Nec intelligit anima per ſpecies naturaliter inditas,cũ tam ſecundum ſenſum,q̃ ſecundũ intellectũ quandoq; ſit cognoſcens in potentia,& reducatur in actũ,quod ad ſenſum per actiones ſenſibiles,& quò ad intellectũ per diſciplinã,& inuentionem.nec ex vnione corporis,vt Plato poſuit,anima omninò obliuiſcitur:quia naturalis operatio nõ impeditur totaliter per id, qđ eſt ſecundũ naturã,vt eſt vnio animæ ad corpus:nec obliuiſcitur,quæ naturaliter cognoſcit.

*Species intelligibiles non effluunt in animam à formis ſeparatis*

Neque effluunt ſpecies intelligibiles in animã ab aliquibus formis ſeparatis prout poſuit Plato materiam corporalẽ per participationẽ idearũ habere eſſe,& animã cognoſcere,ita vt idealium formarũ formæ intellectui influxæ,ac inditæ eſſent intelligibiles participationes earum.Et quia cõtra rationẽ ſenſibilium eſt earũ formas ſubſiſtere ſine materia,Auic.dixit intelligibiles ſpecies in intellectum noſtrum profluere ab intelligentia vltima,ſic quod intellectus noſter per cõuerſionem ſui ad eam fiat in actu,recipiendo intelligibiles formas ab ea; ſed ſecũdum hanc poſitionem non aſſignaretur ſufficiens ratio,quare anima noſtra corpori vniretur, cùm ipſa non ſit propter

corpus

corpus,sed econtrà.Si verò acciperet per influentiam separatorum principiorum, & non ex sensibus, frustrà vniretur corpori:quòd si vniatur,vt excitetur per sensus, hoc non sufficit,quia si in natura animæ est,vt intelligat per species effluxas ab intelligentia agente,sequetur,quòd quandoque anima posset se conuertere ad illam intelligentiam ex suę naturæ inclinatione ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet, & sic cæcus posset habere scientiam de coloribus, qđ patet esse falsum.Vnde dicendũ est species intelligibiles quibus anima intelligit, non effluere à formis separatis.Et omnia cognoscit anima in rationibus æternis,si intelligimus causaliter: quia cũ cognoscit lumine naturali,qđ participatio quædã est luminis diuini,in rationibus æternis cognoscit.Sed non illis solis in præsenti statu,in quo requiruntur species intelligibiles à rebus materialibus sumptis,præter ipsum lumen:vnde dicitur, Signatum est super nos lumen vultus tui.Sed si intelligimus obiectiuè nunc anima nostra non cognoscit in rationibus æternis, sed solùm anima beata,quæ in Deo omnia videt.Et intellectiua cognitio à rebus accipitur sensibilibus,nõ per modum defluctionis in sensum,vt dicebat Democr.qui nõ ponebat differentiam inter intellectum,& sensum, nec secũdum impressionem solam superiorum à Plat.positam, & superius reprobatam,sed per intellectum agentẽ, qui facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu per modum cuiusdam abstractionis.Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectũ passibilem, sed oportet fieri intelligibilia actu per intellectum agentem,non potest dici,quòd cognitio sensibilis sit totalis,& perfecta causa cognitionis intellectualis, sed magis quodammodò est causæ materia, quàm causa sit. Intellectus autem corpori passibili cõiunctus non potest intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata: quia cùm intellectus sit vis non vtens organo corporali,si nõ requireretur ad eius actum actus alicuius potentiæ vtẽtis organo corporali,nunquam impediretur per læsionem alicuius organi corporalis. Cuius cõtrariũ videmus: nam læsa imaginatione,aut memoria,amittitur,non solùm scientia acquisita,sed etiam impeditur potentia de nouo acquirendi. Vlteriùs quilibet experitur, quando conatur aliquid intelligere, quod format sibi aliqua phantasmata per modũ exemplorũ,in quibus

*An anima cognoscat res in immateriales in rationib⁹ æternis.*

*Intellectiua cognitio accipitur à sensibilibus.*

*Intell. non intelligit actu si nõ conuertit se ad phantasmata.*

*Iudicium intelle-ctus impeditur per liga-mentum ſenſus.*

bus quaſi inſpiciat quod intelligere ſtudet: & ratio, eſt, quia potẽtia cognoſcitiua proportionatur cognoſcibili. Impeditúrq; iudicium intellectus per ligamentũ ſenſus: quia ignoto termino, & fine iudicij, neceſſe eſt ligari iudicium, ſed ligato ſenſu hoc accidit, cùm particulare ignoretur quod eſt terminus iudicij, obiectum enim noſtri intellectus eſt natura ſenſibilis: quare impoſſibile eſt perfectum eſſe iudicium intellectus cum ligamento ſenſus, per quem res ſenſibiles cognoſcimus. q. 85.

## *De Modo, & Ordine Intelligendi. Cap. 86.*

*Intelle-ctus intel-ligit res materia-les per ab-ſtractio-nem à phantaſ-matibus. an ſpecies intelligi-biles ab-ſtracta ſe habeant ad intel-lectum ſi-cut id quod in-telligitur*

INtellectus noſter materialia intelligit abſtrahendo à phãtaſmatibus: triplex enim eſt gradus virtutis cognoſcitiuę: nam alia virtus eſt actus organi corporalis, id eſt ſenſus, & hæc eſt cognoſcitiua particularium: alia eſt virtus cognoſcitiua, quæ neque eſt actus organi corporalis, neque cõiuncta corporali materiæ, vt angelicus intellectus, & huius obiectũ eſt forma ſine materia exiſtens: ſed alius eſt intellectus humanus medio modo inter hos ſe habens, qui etſi non eſt actus alicuius organi, eſt tamen forma corporis, & ideò proprium eius eſt formam cognoſcere in materia quidem corporali indiuidualiter exiſtentem, non tamen prout eſt in tali materia. Vnde neceſſe eſt dicere, quòd noſter intellectus intelligit materialia abſtrahẽdo à phãtaſmatibus, & per materialia ſic conſiderata, deuenit in cognitionem aliqualem ipſorum immaterialium. & ſpecies intelligibilis eſt, quo intellectus intelligit: nam ſimilitudo eſt forma, ſecundum quã intellectus intelligit, & quia intellectus ſupra ſeipſum reflectitur, ſecundum eandem reflectionem intelligit, & ſuũ intelligere, & ſpeciem, qua intelligit: nam ſpecies intellecta ſecundariò eſt id, quod intelligitur: id verò quod intelligitur primò eſt res, cuius ſpecies intelligibilis eſt ſimilitudo. Et

*An magis Vni-uerſalia priora ſint in noſtra cognitio-ne.*

ſicut cognitio ſenſitiua prior eſt intellectiua, quò ad nos: ita ſingularium cognitio, quo ad nos, prior eſt cognitione vniuerſalium: ſed ſecundũ ſenſum, & intellectum, cognitio magis communis eſt prior cognitione minus cõmuni, vnde qui ſcit aliquid indiſtinctè, in potentia eſt, vt ſciat diſtinctionis principium, ſicut qui ſcit genus, in potentia eſt, vt ſciat differentiam. Quare pueri à principio omnes viros appellant

Patres,

*An intellectus possit multa simul intelligat.*

Patres, posteà verò vnumquenque determinant. Et intellectus potest multa intelligere per modum vnius simul, non autem multa per modum multorum. Vnde Deus per suam essentiam omnia simul intelligit, nos verò quæ sub vna specie intelligi possunt, simul intelligimus, & non aliter: nam sicut impossibile est, quod idem corpus simul diuersis coloribus coloretur, sic impossibile est intellectum diuersa actu simul capere. Et habet noster intellectus, cùm exeat de potentia in actum, similitudinem ad generationem, quæ non statim suam sortitur perfectionẽ. Vnde in prima apprehensione non capit perfectam rei cognitionem, & quidditatem, & ex hoc necesse est ei componere, & diuidere, quod est ratiocinari. Sed intellectus diuinus, & angelicus, quia se habent, sicut res incorruptibiles, statim suam sortiuntur perfectionem: vnde cognoscendo quidditatẽ rei, simul cognoscũt quidquid nos cognoscere possumus componendo, diuidendo, vel ratiocinando.

*Intellectus noster intelligit cõponendo, & diuidendo.*

Et circa rei quidditatẽ intellectus falli non potest, nisi per accidens, aut circa ea, quę circundant rei quidditatem componendo, & diuidendo, vt patet in sensu, qui non fallit circa proprium obiectum, nisi per accidens, aut circa sensibilia communia, vel ex indispositione organi: quòd in potentia intellectiua non accidit, cùm non sit potentia organica, atq; semper eodem modo se habet ad proprium obiectum. Quare ab eo nõ deficit, & non fallitur circa ipsum, id est circa notitiam simplicem sui obiecti.

*An intellectus possit esse falsus.*

Nec vnus melius intelligit alio, si loquimur ex parte obiecti, sed ex parte ipsius intelligentis vnus alio melius intelligit, cum magis dispositorum corporum animæ sint magis dispositæ. Vnde molles carne bene aptos mente videmus, vt dicit Phil. quod etiam contingit ex parte inferiorum virtutum, quibus indiget intellectus ad sui operationem.

*An vnus melius intelligat alio.*

Et cùm indiuisibile tripliciter dicatur, primò quia actu diuisum non est, quamuis diuidi possit, & hoc continuum indiuisibile prius intellectum est à nobis, quam eius diuisio, quæ est in partes, cum prior sit cognitio confusa, quam distincta. Aliud est indiuisibile secundùm speciem, sicut homo, leo, & similia: & hoc indiuisibile priùs intelligitur, quã eius partes. Aliud verò est indiuisibile, quod nec actu, nec potentia diuiditur, vt punctus, & vnitas, & hoc per posteriùs cognoscitur per diuisibilis priuationẽ: vnde dicitur, Punctus est, cuius pars non

*An intellectus prius intelligat diuisibile quàm indiuisibile.*

eſt, quia tale indiuiſibile habet quandam oppoſitionem ad rem corporalem, cuius quidditatem per ſe, & primò intellectus accipit. q.86.

## *Quid Intellectus noſter in rebus Materialibus, & incorporalibus cognoſcat. Cap. 87.*

*An intellectus noſter cognoſcat ſingularia.*

INtellectus noſter non poteſt primò, & directè cognoſcere ſingulare materiale, cùm abſtrahendo à materia indiuiduali ſpeciem intelligibilem intelligat intellectus: id verò quod abſtrahitur à materia, eſt vniuerſale. Vnde directè cognoſcitiuus eſt intellectus vniuerſalium, indirectè autem, & quaſi per quandam reflexionem cognoſcere poteſt ſingularia: cùm enim abſtraxit ſpecies, non valet eas intelligere, niſi conuertendo ſe ad phantaſmata, in quibus ſpecies intelligibiles intelligit: & ſic ſingularia ſenſibilia indirectè cognoſcit per reflexionem ad phantaſma, & ſenſum.

*An intellectus poſſit cognoſcere infinita.*

Et quia quidditas rei materialis eſt obiectum noſtri intellectus, non poteſt ipſe intellectus aliquid infinitum actu cognoſcere: potentia enim proportionatur ſuo obiecto, in materialibus autem rebus, aliquid actu infinitum non inuenitur: infinitum nanque eſt, cuius quantitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra accipere. Vnde non poteſt actu intelligi, niſi omnes partes eius numerentur, quod fieri eſt impoſſibile. Nec etiam in habitu, cognoſci poteſt infinitum: quia talis cognitio cauſatur ex actuali conſideratione, ſicut habitus generatur ex actibus, & ſic neceſſe eſſet conſiderare omnia infinita, numerando ea, ſecundùm ſucceſſionis cognitionem, quod eſt impoſſibile.

*An intellectus ſit cognoſcitiuus contingentiũ.*

*An intellectus cognoſcat futura.*

Et contingentia directè ſenſu cognoſcuntur, vt contingentia ſunt, indirectè verò ab intellectu per reflexionem ad ſenſum, ſic enim non inueniuntur niſi in ſingularibus: ſed vt habent aliquid neceſſitatis, & vniuerſalitatis, directè ab intellectu cognoſcuntur. Quare ſi attendantur rationes vniuerſales ſenſibilium, omnes ſcientiæ ſunt de neceſſarijs: ſi verò attendantur ipſæ res, ſic quædam ſcientia eſt de neceſſarijs, & quædam de contingentibus. Et futura cognoſcit intellectus per reflexionem: nam vt ſub tempore cadunt, ſingularia ſunt, ſed rationes futurorum poſſunt eſſe vniuerſales, & intellectu capi, ac ſic de eis poſſunt eſſe ſcientiæ, duobuſque modis futura commu-

ni

niter cognosci possunt: vno modo in se ipsis, & sic à solo Deo cognoscuntur, qui æternaliter ea intuetur vt sunt: alio modo, vt sunt in suis causis, & sic etiam à nobis cognosci possunt si futura necessaria sunt, vt eclipsim cognoscit Astrologus. Si verò sic sint in suis causis, vt ab eis proueniant vt in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam magis vel minùs certam secundum quod causę sunt magis, vel minùs inclinatæ ad effectus. q. 87.

## *Quomodo Anima Intellectiua cognoscat seipsam, & quæ sunt in ea. Cap. 88.*

*An anima intellectiua se ipsam cognoscat per suam essentiã.*

CVm vnumquodq; cognoscibile sit, secundùm quod est in actu, & non secundùm quod in potentia, intellectus noster, qui est pura potentia in ordine intelligibilium, non cognoscit se per suam essentiam, sed per suum actum. Vnde Deus, qui purus est actus per suam essentiam, non solùm se ipsum cognoscit, sed etiam omnia intelligit. Angelus verò, qui non est purus actus, neq; completus, etsi eius essentia sit in genere intelligibilium, vt actus non per suam essentiam, sed per eorum similitudines alia à se cognoscit. Intellectus autem humanus in genere intelligibilium se habet, vt ens in potentia tantùm, sicut materia prima in genere sensibilium: quare possibilis nominatur, habétq; virtutem, vt intelligat, secundũ quod fit in actu, quia connaturale ei est, quod ad materialia sensibilia respiciat, & sic se ipsum intelligat, secundùm quod fit actu abstractis speciebus à sensibilibus per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium.

*An intellectus cognoscat habitus animæ per eorum essentiam.*

Et habitus in eo existens, cum sit quoddam medium inter potentiam puram, & actum purum, non per se ipsum cognoscitur, sed per actum; nam nihil cognoscitur, nisi secundùm quod est actu, talis autem non est habitus: prima itaq; cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus, cùm ex hoc ipso, quod præsens est, causet actum, in quo statim percipit intellectus se habere habitum. Secunda verò cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut de mente supra dictum est.

*An intellectus cognoscat proprium actum.*

Et primum quod de intellectu intelligitur, est eius intelligere: nam actu est simpliciter intellectus per intelligere, vltimáq; eius operatio non tendens in alium, sed manẽs in operante: diuersò tamen modo se ha-

bent

bent diuersi intellectus, nam in Deo idem est, quod intelligat se intelligere, & quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. In angelo autem aliud est suum intelligere, & sua essentia, tamen simul, & vnico actu vtrunq; intelligit: hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ naturæ, vno autem actu intelligitur res cum sua perfectione. Intellectus verò noster, qui nec est suum intelligere, nec primum obiectum sui intelligere est eius essentia, sed natura materialis rei: ideo primò eius cognitum est tale obiectum, secundariò actus, & per actum cognoscitur intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, ita appetitus rationalis est inclinatio consequens formam intellectam. Vnde Arist. in 3. de Anima dicit, Voluntas in ratione est. Sed inclinatio cuiuslibet rei est in ipsa re per modū eius, vnde inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, intelligibiliter est in intelligente, sicut in principio, & in proprio subiecto: quod verò in aliquo est intelligibiliter, consequens est, vt ab eo intelligatur. Quare actus voluntatis intelligitur ab intellectu, in quantùm aliquis percipit se velle, & prout cognoscit naturam huius actus, & per consequens naturam principij. q. 88.

*An intellectus intelligat actum voluntatis.*

## *Quomodo Anima Humana cognoscat ea, quæ suprà se sunt. Cap. 89.*

*Anima humana nunc cognoscit per seipsā substantias separatas.*

SEcundùm præsentem statum, nec per intellectum agentem, nec per possibilem intelligere possumus substantias separatas immateriales secundùm se ipsas, cùm intellectus naturalem respectum habeat ad naturas rerum materialium. Quare nihil intelligit, nisi couertendo se ad phantasmata. Substantiæ verò separatæ sub sensum, & imaginationem non cadunt: ex quo sequitur, quòd cùm istæ substantiæ sint omninò alterius rationis à quidditatibus rerum materialium, nunquàm noster intellectus in hoc statu peruenit ad aliquid simile substantiæ immateriali, quantuncunq; abstrahat quidditatem rei materialis à materia. Ergo nunquàm anima nostra cognoscit per se in hoc statu substantias separatas. Nec deus est primum, quod à nobis cognoscitur: quia si à nobis substantiæ immateriales non cognoscuntur,

*Multomi nus nunc cognoscitur Deus.*

tur,

tur, multò minùs Deus: cognoſcitur enim à nobis primò quidditas rei materialis, cùm ſit noſtri intellectus obiectum, peruenimus tamen aliqualiter ad Dei cognitionem per creaturas, vt dicit Apo. ad Roma. Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, &c. q. 89.

*De Cognitione Animæ Separatæ. Cap 90.*

ANima à corpore ſeparata cùm alium habeat eſſendi modum ab anima corpori vnita, mânente etiam animæ natura, alium habet intelligendi modum: nam dum eſt in corpore, & ad phantaſmata ſe conuertit, ſeparata verò ſe vertit ad ea, quæ ſunt intelligibilia ſimpliciter, vt aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ: quamuis hoc ſit ei præter naturam, nec per hoc ipſa natura mutatur, ſicut dicitur de leui, cùm eſt in loco proprio, ſeu alieno, quod ſemper eſt eiuſdem naturæ. Et ſi diceretur, quod ſimpliciter intelligere melius fuiſſet, quàm conuerti ad Phantaſmata, vnde ſic inſtitui debebat anima, reſpondetur quòd in omnibus ſubſtantiis intellectualibus inuenitur virtus intellectiua per influentiam diuini luminis, quod in primo principio eſt vnum, & ſimplex, à quo quantò magis diſtant creaturæ, tantò magis illud lumen diuiditur, & diuerſificatur. Vnde ſicut Deus per ſuam eſſentiam omnia intelligit, angeli verò per plures formas, quàm Deus, per pauciores tamen, & magis vniuerſales, quàm animæ noſtræ, quæ ab illorum virtute deficiunt. Quare ſi in illa vniuerſalitate nos videremus, cùm non ſimus tantæ efficaciæ, ſicut aliæ ſubſtantiæ ſeparatę, confuſè intelligeremus: melius eſt ergo animæ vt corpori vniatur, & intelligat per phantaſmata, & tamen eſſe poteſt ſeparata anima, & alium modum intelligendi habere poſt ſeparationem per modum ipſarum ſubſtantiarum ſeparatarum, quia modus operandi ſequitur modum eſſendi. Quæ anima ſeparata de aliis animabus perfectam habebit cognitionem, cùm perfectè cognoſcat ſe ipſam, ſic & alia incorporea, angelos imperfectè, & indeficienter, cum ſupra ipſarum naturam ſint: eſt enim commune omni ſubſtantiæ ſeparatæ, quòd intelligat id, quod ſupra & infra ſe eſt, per modum ſuæ ſubſtantiæ; & ſecundùm quòd eſt in ipſo intelligente. Modus autem animæ ſeparatæ etſi cõfirmatur alijs intellectualibus,

*An anima ſeparata aliquid intelligere poſſit.*

*Anima ſeparata an intelligat ſubſtantias ſeparatas.*

libus,eſt infra modum angelorum,quod de naturali cognitione intelligendum eſt, non de cognitione gloriæ. Intelligitq́; anima ſeparata per ſpecies ſeparatas, quas recipit ex influentia diuini luminis, ſicut & angeli,non tamen ita perfectè: quia angelis eſt naturalis iſte modus, & omnia naturalia pefecta cognitione per huiuſmodi ſpecies cognoſcūt, animæ verò, quæ infra naturam angelorum ſunt, per tales ſpecies non accipiunt perfectam rerum cognitionem, ſed quaſi in communi, & confuſè. Perfectus enim modus cognoſcendi ſuperioris naturæ imperfectæ,competit inferiori naturæ.

*An anima ſeparata cognoſcat omnia naturalia.*

Et quia cognoſcit anima in hoc ſtatu ſingularia,indirectè abſtrahendo à phantaſmatibus per reflexionē,quod tamen non poteſt poſt ſeparationem, reſtat ergo vt ſingularia cognoſcat directè per ſpecies ab influentia diuini luminis: nam ſicut ipſe Deus per ſuam eſſentiam cognoſcit omnia vniuerſalia,& ſingularia, prout eſt cauſa vniuerſaliū, & indiuidualium principiorum, ita ſubſtantiæ ſeparatæ per ſpecies, quæ ſunt quædam participatæ ſimilitudines illius diuinæ eſſentiæ, poſſunt ſingularia cognoſcere. Eſt tamen differentia inter angelos, & animas: quia illi per has ſpecies habent perfectam,& propriam cognitionem,animæ verò confuſam. Vnde angeli propter efficaciam intellectus poſſunt cognoſcere non ſolùm naturas rerum in ſpeciali,ſed etiam ſingularia ſub ſpeciebus contenta. Animæ verò cognoſcunt ſolum ſingularia illa,ad quæ quodammodò determinantur, vel per præcedentem cognitionem, ſeu per affectionem, vel per naturalem habitudinem, aut diuinam ordinationem.

*An anima ſeparata cognoſcat ſingularia.*

Et in anima ſeparata remanet actus ſcientiæ hîc acquiſitæ, non tamen ſecundùm eundem modum, cùm non ſit idem ſtatus cum præſenti, vt phantaſmata intelligat, ſed per modum conuenientem animæ ſeparatæ. Remanet etiam habitus ſcientiæ, cuius ſubiectum eſt intellectus,qui eſt incorruptibilis:nec per cōtrarium corrumpi poſſunt ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in intellectu paſſibili,quia intētioni intelligibili nihil eſt contrarium,& præcipuè quantùm ad ſimplicem intelligentiam,qua intelligitur quod quid eſt. Diſpoſitio autem, quæ eſt in viribus ſenſitiuis, in ſeparatione deficit.Nec diſtentia localis impedit cognitionem, cùm intelligat anima per influxum ſpecierum ex diuino lumine, quod lumen æqualiter ſe habet ad propinquum, & diſtans.

*In anima ſeparata remanet habitus, & actus ſcientia acquiſita*

*Diſtātia localis nō impedit cognitionem animæ ſeparatæ.*

Repro

Reprobatúrq; opinio dicentium, quòd anima separata cognoscit singularia, abstrahendo à sensibilibus, quæ positio est impossibilis, cùm abstractio specierum à sensibilibus fiat mediantibus potentiis, & sensibus, quibus caret anima separata. Nesciúntque animæ separatæ naturaliter, quæ hîc aguntur, cùm segregatæ sint à nostra conuersione, & coniunctæ conuersationi spiritualiũ, cuius ratio est, quia anima separata cognoscit singularia per hoc, quòd quodãmodò determinata est ad illa per præcedentẽ cognitionem, affectionem, vel diuinam ordinationem, sed vita spiritus longe est à vita carnis: & sicut corporea, & incorporea diuersa sunt genere, ita distincta sunt cognitione. Est tamen differẽtia inter Augustinum, & Gregoriũ: quia Gregorius dicit animas sanctorum nostra scire, cùm æquales sint angelis, & claritatem Dei videãt, & hoc tenet assertiuè. Augustinus verò opinatiuè tenet contrarium. Author verò tenet cum Gregorio, quia animæ Sanctorum sunt æquales angelis, de quibus Augustinus dicit, quòd non ignorant, quæ apud viuos aguntur. q. 90.

*An animæ separatæ cognoscant quæ hic aguntur.*

## *De Prima Productione Hominis, quantùm ad Animam.* Cap. 91.

ANima non est de substãtia Dei, sed facta: quia est in potentia, & scientiã accipit à rebus, diuersásq; habet potentias, quæ omninò deitati repugnant, cùm Deus purus sit actus nihil aliunde accipiens, aut diuersum habens: & ortus est error iste à credentibus omnia esse corporea, & sic Deum principium esse omnium corporum: ad quod addebant Manichæi; lucem quandã esse Deum, atq; animam mũdi à corpore non separat, sed corporis formam. Non valuerũt ergo intellectu pertingere gradus spiritualiũ substantiarum, vnde error pricipiũ habuit. Nec anima rationalis fieri potest, nisi per creationẽ, cùm esse, & fieri habeat, & nõ ex materia præiacente: est enim substãtia cuius propriè est esse: nã accidens est, quo aliquid est, vt albedo est, quia per eam aliquid est album. Cùm itaq; anima sit forma subsistens, & nõ ex materia corporali, quia non est corpus, nec est ex materia spirituali, quia sic substantiæ spirituales inuicẽ transmutarentur, dicere oportet, quòd fiat per creationẽ. Fitq; immediatè à Deo, cum nõ fiat per transmutationẽ, sed tantùm per creationem.

*Anima non est de substantia Dei.*

*Anima producta est in esse per creationem.*

*Anima rationalis immediatè est à Deo.*

Solus

Solus enim Deus creare potest, quia primus agens agit nullo præsuppo∫ito. Secūdus verò agens aliquid præsupponit à primo agente, vnde transmutando tales agunt. Solus itaq; Deus creat, & de potentia materiæ non educitur anima. Quæ fuit producta cum corpore, etsi falsò crediderit Orig. omnes esse productas cum angelis: Augustinus verò quamuis non assertiuè, dixit animam primi hominis priùs fuisse productā cum angelis, corpus vero secundùm causales rationes, quod tolerari posset, si vera esset opinio dicentium, animam esse naturam completam, & non vniri corpori, vt formam, sed solùm ad ipsum administrandum. Si verò vnitur, vt forma, cùm sit pars humanæ naturæ, non potest stare: quia Deus in primo statu naturæ, res instituit in perfecto statu, in quo requiritur, vt pars sit cum suo toto, sed anima nō habet suam perfectionem nisi corpori vnita. Potest autem sustineri opinio Augustini quòd anima præcessit in operibus sex dierum, secūdùm quandam similitudinē generis, vt conuenit cum angelis natura intellectuali, ipsa tamen cum corpore fuit creata. q. 91.

*An anima sit producta ante corpus*

## *De Productione Corporis Primi Hominis.* *Cap. 92.*

*An corp' primi hominis sit de limo terra.*

DEus, cùm perfectus sit in suis operibus, omnibus dedit perfectionem, secūdùm modum eorum: ipse enim simpliciter perfectus est, omnia in se præhabēs vnitè, cuius perfectio deriuatur ad angelos, secundùm quod habent cognitionem omnium, quæ in natura sunt per diuersas formas. In homine autem inferiori modo huiusmodi perfectio deriuatur: non enim omnium naturalium cognitionem habet, sed quodam modo compositus ex rebus omnibus in anima communicat cum angelis, in elongatione à contrariis cum corpore cœlesti per æqualitatem complexionis, cum elementis ignis. & aëris in vita, quæ consistit in calido, & humido. In aliis verò duobus elementis abundat secundùm substātiam propter mistionis æqualitatem, cùm sint minoris virtutis terra, & aqua, & magis nota, & ideo de eis magis formari dicitur. Et corpus humanum à Deo immediatè productum est, cuius virtus est producere formam absque adminiculo formæ naturalis præcedentis, & quamuis sit immaterialis sua virtute materiam producit creando, quod non possunt angeli, cùm non transmutent corpora ad formam aliquam nisi adhibitis

*Corpus humanū est immediatè à Deo productum.*

adhibitis quibusdam seminibus. Vnde primus homo debuit à Deo formari, cum priùs non fuerit alius, cuius virtute per viam generationis alius similis in specie formaretur. Potuit tamen esse, vt aliquod ministerium ab angelis exhiberetur in corpore, sicut in resurrectione colligendo pulueres fiet. Instituítq; Deus corpus humanum in optima dispositione ad animam rationalem:quia quilibet artifex intẽdit dare operi suo dispositionem optimam, non simpliciter, sed secundùm illum effectum, quem facere intendit. Tale autem est corpus nostrum propter animam, & eius instrumenta propter actiones, præcedítq; homo alia animalia in tactu, & in sensitiuis potentiis, etsi in aliquibus sensibus deficit ab animalibus, propter temperamentum tactus, magnúmq; habet cerebrum, vt cordis caliditatem temperet, & sit rectus, & loco cornuum manus habet, quibus sibi defensiones paret, rectámque habet staturam, quia homines sensus habent non solum ad necessaria vitæ, vt bruta, sed etiam ad cognoscendum, atque ad suas operationes liberius operandum. Cerebrum habent non depressum, sed eleuatum, vt manibus meliùs operentur. Caput cœlum versus, & pedes erga terram, vt disponantur melius ad loquendum, ne os, labia, & lingua fieret dura. Conuenientérque describitur productio corporis humani, cum vtitur speciali modo loquendi Scriptura in homine:nam alia propter ipsum facta sunt, & propter pluralem numerũ designatur sancta Trinitas, quæ in faciem inspirauit, magis quã in alias corporis partes:quia in ea magis vigẽt sensus, vnde in facie magis apparet animę operatio. q. 92.

*Corpus hominis habuit cõueniẽtem dispositionem.*

## *De Productione Mulieris. Cap. 93.*

FOeminam produci in adiutorium generationis in prima productione necesse fuit, quod patet, dum consideratur viuentium modus. Sunt enim quædam, quæ non habent virtutem generationis in seipsis, sed ab agente alterius speciei, vt quædam plantæ, & animalia, quæ generantur sine semine per virtutem actiuam corporum cœlestium. Quædam habent virtutem actiuam, & passiuam coniunctam, vt est in plantis, quæ generantur ex semine. Animalibus verò perfectis competit virtus actiua generationis secundùm sexum masculinum, passiua secundum fœmininum. Et quia homi-

*Mulier debuit produci in prima productione.*

nes habent aliquod opus nobilius generatione, ad quod eorum vita principaliter ordinatur, masculus fœminæ coniungitur solùm tempore coitus. Cùm itaque homo ad nobilius opus ordinetur, videlicet ad intelligere, debuit in eo esse distinctio vtriusque virtutis maiori ratione, vt seorsum produceretur fœmina à mare, & tamen carnaliter coniungerentur in vnum ad opus generationis, vnde post formationem mulieris statim dicitur, Erunt duo in carne vna. Conueniénsque fuit in prima institutione mulierem ex viro formari, quod non factum fuit in brutis. Primò, vt homini seruaretur dignitas, quod esset principiũ totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius Vniuersi. Secundò vt magis diligeret suam vxorem, dum cognosceret eam à se esse productam, & semper simul essent commansuri. Tertio quia coniunguntur non solùm propter generationem, vt alia animalia, sed etiam propter vitam domesticã. Quarto ratione sacramenti, quia figuratur per hoc, quod ecclesia à Christo sumit principium, vt dicit Apost. ad Ephes. 5. Formatáq; fuit ex costa viri, vt demonstraretur socialis coniunctio, & non ex capite, ne videretur domina viri, neque ex pedibus, ne videretur esse serua. Additur etiam, vt significaret ecclesiam, quæ ex latere Christi emanauit. Immediatéq; formata est à Deo, quia cùm producta sit in esse ex alia materia, quã ex ea, ex qua naturaliter generatur homo, vt est semen humanũ, non potuit eam facere alius nisi Deus, qui ex limo, & costa eam formauit. Si verò interuenerit ministerium angelorum, nescitur. q. 93.

*Quare mulier fuerit ex viro.* — *Quare fuerit ex costa viri.* — *Mulier immediate formata à Deo.*

## *De Fine, siue Termino Productionis Hominis. Cap. 94.*

IN homine est imago Dei imperfecta: ad rationem enim imaginis requiritur quòd sit deducta ex eo, cuius est imago: vnde ouum non est imago oui, sed simile. In homine igitur cùm inueniatur aliqua Dei similitudo, quæ à Deo deducitur, vt ab exemplari, ideo dicitur ad imaginem Dei factus, non tamen secundùm æqualitatem: quia in infinitum exemplar excedit tale exemplatum. Quare homo imago Dei imperfecta est. Intellectuales verò creaturę sunt propriè ad imaginem Dei, non enim quælibet similitudo etiam ex altero expressa sufficit ad rationẽ imaginis, sicut si esset secundùm genus

*In homine est dei imago imperfecta.* — *In brutis non est imago dei*

genus tantùm, vt vermis ex homine, vel secundùm aliquod accidens commune, sicut album ad similitudinem alterius, sed requiritur, quòd sit secundùm speciem, vel accidens proprium speciei, quę similitudo attenditur secundùm vltimam differentiam. Assimilantur itaq; aliqua maximè communiter secũdùm quod sunt. Secundò aliqua, inquantùm viuunt, alia verò; vt nil sit in creaturis propinquius ipsis prout sapiũt & intelligũt. Sed angelus simpliciter magis est ad imaginem Dei secundùm intellectualem naturam, in qua consideratur primò ratio imaginis: homo verò est similior secũdum quid, prout inuenitur in eo quædam Dei imitatio, quia homo est de homine, sicut Deus de Deo, & anima hominis est tota in toto corpore, & in qualibet parte ipsius, vt Deus se habet ad vniuersum mundum, secundum hæc enim magis est in homine, quamuis secundùm primam similitudinem magis attẽdatur ratio imaginis. Et in quolibet homine inuenitur Dei imago, quæ tripliciter considerari potest. Vno modo, secundùm quod homo habet naturalem aptitudinẽ ad amandum, & intelligendum Deum: & hæc aptitudo consistit in natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundùm quod actu, & habitu cognoscit, & amat imperfectè, & hæc est per cõformitatem gratiæ. Tertio modo est secundùm quod amat, cognoscítq; perfectè: & hæc imago attenditur secundum statum gloriæ. Prima est in omnibus hominibus, secunda est in iustis, tertia in beatis: quæ, quantùm ad naturam intellectualẽ pertinet, tam est in muliere quàm viro, vnde in Scriptura nominat eos in plurali, quantùm verò ad aliquid aliud magis inuenitur in viro prout est principiũ. Et in homine est imago Dei, & quantùm ad naturam diuinam, & quantùm ad Trinitatem Personarũ, cùm in ipso Deo vna natura in tribus existat Personis. Sed magna est differẽtia huius Trinitatis ab ea, quæ existit in nobis: nam, vt dicit Augustinus in 15. de Trinitate, Trinitatem, quæ in nobis est, videmus potiùs, quam credimus, Deum verò esse Trinitatem potiùs credimus, quàm videmus. Et imago inuenitur in homine secundùm mentem, secundùm verò alias partes per modum vestigij, quod nõ pertingit ad similitudinem speciei suæ causæ. In rationabili autem creatura secundum id inuenitur, quo alia excedit, id est mente. Attenditúrq; primò hæc trinitatis imago secundùm actus verbi, & amoris; secũdariò

*An Angelus sit magis ad imaginem quàm homo.*

*In quolibet inuenitur imago Dei.*

*In homine ne sit imago Dei, quãtum ad trinitatẽ personarum*

*An imago sit solũ secũdum mentem.*

*An imago inueniatur ſecundum actus.*

verò,& ex cōſequenti, ſecundùm potentias,& habitus: nam in mente attenditur, ſecundùm quod appropinquat ad ſpeciem Trinitatis repræſentando proceſſionem Verbi à dicente,& Amoris connectentis,& ſic ſecundùm actus principaliter:& quia principium actuum ſunt potentiæ, & habitus, & ex conſequenti poteſt imago attendi in anima, ſecūdum potētias,& habitus,prout in eis actus virtualiter exiſtunt.q.94.

## *De Statu,& Conditione Primi Hominis, quantùm ad Intellectum. Cap. 95.*

*An primus homo viderit deum per eſſentiam.*

PRimus homo non vidit Deum per eſſentiam : quia ita ſe habet intellectus videntis Deum per eſſentiā,ſicut quilibet homo ſe habet ad beatitudinem, à qua nullus per voluntatem poteſt auerti, cùm quilibet fugiat miſeriam, & beatitudinem appetat. Quare ſi Deum vidiſſet primus homo peccare non potuiſſet:fuit tamen eius cognitio media inter ſtatum Patriæ, & vitæ huius: nam quantò aliqua creatura eſt altior, tantò clariùs Deum videt, vnde per intelligibiles effectus eminentiùs Deus videtur,quam per ſenſibiles. Et quia in illo ſtatu inferiora ſuperioribus ſubdebantur,nec ſuperiora ab eis impediebantur,vt in præſenti ſtatu,ideo primus homo per res exteriores à clara,& firma contemplatione intelligibilium effectuum nō impediebatur, ſed irradiatione primæ veritatis percipiebat ſiue naturali, ſiue gratuita cognitione.

*Adã nõ vidit angelos per eſſẽtiam in ſtatu innocentia.*

Nec angelos vidit primus homo per eſſentiam : quia naturaliter cognoſcebat per conuerſionem ad phantaſmata etiam in integritate, per quam habebat gubernationem inferiorum per ſuperiora : deficiebat tamen anima ipſius ab intellectu ſubſtantiarum ſeparatarum,non ex aggrauatione corporis,ſicut poſt lapſum, ſed ex hoc,quòd obiectū ei connaturale erat deficiens ab excellentia ſubſtantiarum ſeparatarum. Habebat tamen excellentiorem cognitionem de eis,quam nos habeamus:quia eius cognitio erat magis certa, & fixa circa intelligibilia, quam noſtra ſit cognitio, cùm propter vtrunque deficiamus. Et propter talem eminentiam dicebat Gregor.quòd angelorum ſpiritibus intererat homo.

*An Adã habuerit omnium ſcientiã.*

Et quia omnes res à Deo inſtitutæ fuerunt in ſtatu perfecto non ſolùm vt eſſent in ſeipſis, ſed vt eſſent aliorum principia:homo autem principium eſſe poteſt aliorum non ſolùm

per

per generationem corporalem, verùm etiam per instructionem & gubernationem, ad quod requiritur scientia, ideo institutus est à Deo, vt omnium scientiam haberet, in quibus natus est instrui homo. Cúmque requiratur ad gubernationem vitæ propriæ, & aliorum, non solùm scire, quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam quæ cognitionem naturalem excedunt, sicut quæ fidei sunt, ideo in his tantam habuit cognitionem, quanta erat necessaria ad illius vitæ humanæ statum. Quæ verò excedebant, nec necessaria erant, Adam non cognouit, vt sunt cogitationes hominum, futura contingentia, & similia. Nec in primo statu decipi potuisset homo: quia sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est eius malum. Vnde innocentia manente, non poterat intellectus hominis alicui falso acquiescere, sicut vero, quãuis potuisset in eo esse carentia alicuius veritatis. Nam quandiu manebat anima subdita Deo, tandiu in homine inferiora subdebantur superioribus: At intellectus noster circa proprium obiectum semper est verus, vnde ex se ipso nunquam decipitur. Quare rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectũ, & seductio mulieris, si non præcessit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis, vt dicit Aug. 2. super Genesi. q. 95.

*An primus homo in primo statu decipi potuisset.*

## *De his, quæ pertinent ad Voluntatem Primi Hominis, scilicet Gratia, & Iustitia.* *Cap. 96.*

ETsi quidam dicunt, quòd primus homo non fuit creatus in gratia, sed posteà, ante tamen peccatum fuit ei collata: multi tamen sancti Doctores dicunt cõtrarium, quia primus homo factus fuit in statu recto, in quo ratio subdebatur Deo, & inferiores vires rationi, atque animæ corpus. Et quãdiu ratio manebat subiecta Deo, inferiora subdebantur ei: quæ subiectio non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset. Vnde patet, quòd subiectio illa non erat solùm secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ. Quare August. 13. de Ciuit. Dei ait, Postquam facta est transgressio præcepti, confestim gratia diuina deserente, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim

*Adam creatus fuit in gratia.*

motum inobedientis carnis suæ tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ideo illæ passiones, quæ respiciunt malum, non erant in Adam, vt timor, dolor, & similia: nec illæ, que respiciunt bonum non habitum, & tunc habendum, vt cupiditas æstuans, sed illæ passiones, quæ possunt esse boni præsentis, vt gaudium, & amor, vel sunt futuri boni in suo tempore habendi, vt desiderium, spes non affligens, fuerunt in illo statu, aliter tamen quam in nobis: quia in illo inferior appetitus erat totaliter rationi subiectus, vnde non erant passiones animæ, nisi consequentes ex iudicio rationis. Sed in nobis quandoque sunt passiones præuenientes iudicium rationis, & ipsam impedientes, quandoque consequentes, prout sensualis appetitus aliquando obedit, & aliquando non obedit, quia non totaliter subest rationi. Et aliqualiter Adam habuit omnes virtutes, nam nil aliud sunt virtutes, quam perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, & inferiores vires disponuntur secundùm regulam rationis. Quare rectitudo primi status exigebat, vt homo aliqualiter omnes haberet. Et quia aliquæ virtutes sunt, quæ de sui ratione imperfectionē nullā importāt, vt charitas, & iustitia: & istæ in illo statu simpliciter fuerūt actualiter, & habitualiter. Illæ verò, quæ imperfectionem aliquam important, si non repugnant illi statui, sicut fides, quæ est eorum, quæ non videntur, & spes, quæ est eorum, quæ non habentur, poterant esse in statu innocentiæ actualiter, & habitualiter. Sed si aliquæ essent, quarum imperfectiones repugnarent illi statui, poterant tales virtutes ibi esse secundùm habitum, & non secundùm actum, vt pœnitentia, misericordia, & similia, nam sic dispositus erat homo, quòd de peccato præcedēti doluisset, & miseriam repulisset, si in homine alio ista vidisset. Et ex parte gratiæ opera primi hominis efficaciora erant tunc, quia copiosior erat nullo inuento obstaculo in natura humana, stante innocentia. Sic etiam considerata quantitate operis absoluta, quia potuisset homo facere maiora opera propter maiorem virtutem. Si verò consideratur quantitas proportionalis, maior ratio inuenitur meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem: quia paruum opus eius, qui cum difficultate operatur,

*An in primo statu homine fuerint passiones.*

*An Adā habuerit oēs virtutes.*

*An opera primi hoīs fuerint minus efficacia admeredū quā opera nostra.*

excedit magnum opus operantis sine difficultate. Sic laudatur vidua ponens minutum in gazophylacio. q. 96.

## *De Dominio, quod competebat Homini in statu innocentia.*

### *Cap. 97.*

*Adã dominabitur animalibus in primo statu.*

DOminabatur omnibus animalibus Adam in statu innocentiæ, quorum inobedientia est in pœnam peccati: erant enim ei subdita. Primò quia imperfectiora cedunt in vsum perfectorum, vt materia est propter formam, vnde plantæ vtuntur terra, animalia plantis, & homo plantis, & animalibus. Sic licita est venatio syluestrium, quia homo vendicat sibi, quod est naturaliter suum. Secundò patet ex ordinatione diuinæ prouidentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat: homo autem factus est ad imaginem Dei. Tertiò in animalibus est participatio prudentiæ ad aliquos actus particulares, in homine est vniuersalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium: quod autem est per participationem subditur ei, quod est per essentiam, & vniuersaliter. Quare naturalis erat subiectio animalium ad hominem. Et quia in homine quatuor considerantur, ratio, secundum quam conuenit cum angelis: vires sensitiuæ, secundum quas conuenit cum brutis: vires naturales, secundùm quas conuenit cum plantis, & corpus, secundùm quod conuenit cum inanimatis. dominabatur itaque his, qui non sunt ita ad imaginem Dei, quare non angelis: viribus autem sensitiuis, dominabatur imperando, viribus verò naturalibus, & corpori dominabatur homo non quidem imperando, sed vtendo. Aliqua tamen fuisset disparitas in statu innocentiæ, & quantum ad sexum propter generationem, & quantùm ad ætatem, sed etiã quãtũ ad iustitiã & scientiã, cùm homo sit liberi arbitrij ex quo aliqui magis potuissent proficere, quàm alij: ex parte corporis etiam fuisset disparitas: quia corpus humanum nõ erat exemptum à legibus naturæ, quin reciperet auxilium à cibis, diuersámque dispositionem ex aëre, & stellis, vnde maiores, pulchriores, & robustiores aliqui essent, ita tamen, quòd nullus fuisset defectus in his, qui excederentur, nec circa corpus, nec circa animam. Nec in eo

*An homo habuisset dominiũ super oẽs alias creaturas.*

*An homines in statu innocẽtia fuissent aequales.*

*An in statu innocentia homo homini dominatus esset.*

statu fuisset dominium dispoticum super alios homines, ita vt ad propriam vtilitatem dominantis vtilitas referretur: quia tale dominium est contristabile: & pœnale fuisset vnicuíque, vt bonum, quod deberet esse suum, alteri cederet. Hæc verò pœna eo tempore non conueniebat, sed dominiũ, quod dirigitur ad bonum gubernati, & ad bonum commune, in statu innocentiæ fuisset, cùm homo sit animal sociale: & talis vita esse non potest, quin aliquis ad vtilitatem multorum præsideat. Patet etiam, quia si vnus habuisset supereminentiam iustitiæ, & scientiæ, inconueniens fuisset, si hæc non executus fuisset in aliorum vtilitatem. q. 97.

## *De his, quæ pertinent ad Statum Primi Hominis, quantum ad Conseruationem Indiuidui.*

### *Cap. 98.*

*In statu primo homo fuisset immortalis.*

IN statu innocentiæ homo immortalis fuisset: nã per peccatum mors intrauit in mundum. Incorruptibile enim tripliciter dicitur. Primò, quia non habet materiam, vt angelus, vel si habet, talis materia non est in potentia nisi ad vnã formam, vt corpus cœleste. Alio modo ex parte formæ: quia inhæret ei dispositio, per quam corruptibile prohibetur à corruptione, quod erit in gloria. Tertio modo incorruptibile est ex parte causæ efficiẽtis. & hoc modo in statu innocentiæ fuisset homo immortalis: nã corpus eius non erat indissolubile per aliquem vigorem immortalitatis in eo existentem, sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter ei data, per quam poterat corpus ab omni corruptione seruare, quandiu ipsa fuisset subiecta Deo: & rationabiliter factum est, quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ: Ideo conueniens fuit, vt in principio ei daretur virtus, per quam corpus conseruare posset supra naturam corporalis materiæ. & quamuis Adam recuperauerit gratiam, & meritum gloriæ, non tamen immortalitatem, cum hoc Christo reseruaretur, qui resurrectionem daret. Nec in statu inno-

*An homo in primo statu fuisset passibilis.*

cẽtiæ homo propriè passibilis fuisset, inquantum per passionem vnum remouetur ab altero à sua naturali dispositione, sed communiter; id est secundùm quamcunque mutationem, vt intelligere, & sentire poterat, pati & secundùm corpus, & secundùm animam: nam hoc modo pati, per

pertinet ad perfectionem naturæ. Eratque in eo statu vita animalis, quare cibis egebat. In statu autem gloriæ erit spiritualis non egens alimentis: anima enim humana, & anima est, & spiritus, nam anima dicitur secundùm id, quod est sibi commune, & alijs animalibus, quod est vitam corpori dare: sed spiritus dicitur secundùm id, quod est proprium sibi, & non alijs animalibus, vt sit intellectualis. In primo itaque statu anima rationalis communicabat corpori, quod competebat ei, vt animæ. Vnde corpus illud dicebatur animale, prout habebat vitam ab anima, cuius opera sunt alimento vti, generare, & augeri: & hæc competebant homini in primo statu. In vltimo autem statu post resurrectionem communicabit anima quodam modo corpori ea, quæ sunt sibi propria, vt spiritus est: immortalitatem videlicet ad bonos, & malos, sed impassibilitatem, & gloriam ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Et lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non tamen simpliciter: nam duo remedia habebat homo ad conseruationem vitæ in illo statu contra suos defectus: quia circa deperditionem humidi qui est primus defectus, subueniebatur ei per esum aliorum lignorum: sicut nunc per cibos, quos sumimus. cõtra secundum defectum, qui est id, quod generatur ex aliquo extraneo adiunctum ei, quod prius erat humido præexistenti: imminuit virtutem actiuam speciei, sicut aqua adiuncta vino primò conuertitur in saporem vini, posteà plus addita diminuit vini fortitudinem, & tandem vinũ fit aquosum, sic videmus in nobis, quod virtus actiua in principio est adeò fortis, quod vim habet generandi, & dandi augmentum, posteà sufficit ad restaurationem deperditi, sed non auget: tandem in statu senectutis nec ad hoc sufficit, vnde sequitur decrementum, & corporis dissolutio. Contra istum itaque defectum subueniebatur homini per lignum vitæ: quia habebat vim fortificandi virtutem speciei contra debilitatem prouenientem ex admixtione extranei, & medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. Quare non simpliciter causabat immortalitatem, nec poterat corpori talem præstare virtutem, vt nunquam dissolui posset, cum eius virtus esset finita, sed vsque ad determinatum tempus conseruasset: quo finito homo esset trãslatus ad spiritualem vitam, vel iterum de ligno vitæ sumpsisset. q. 98.

*In statu primo homo indegebat cibis.*

*An per lignum vitæ consequeretur immortalitatẽ homo in primo statu.*

## *De his, quæ pertinent ad Conseruationem Speciei per generationem.* *Cap. 99.*

*In primo statu generatio fuisset.* IN statu innocentiæ multiplicatio fuisset per generationẽ, alioquin peccatum hominis necessarium fuisset, ex quo tantum bonum consequutum est: quod etiam probatur, quia homo secundùm suam naturam, quasi quoddam medium est inter creaturas corruptibiles, & incorruptibiles, anima enim naturaliter est incorruptibilis, corpus naturaliter corruptibile. Naturæ autem intentio diuersimodè ad hæc fertur, quia in rebus corruptibilibus cùm nil sit perpetuum nisi species, ad eius conseruationẽ naturalem generationẽ ordinauit. Incorruptibilia verò manẽt non solùm secundùm speciẽ, sed secundũ indiuidua: vnde homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundùm natura suã, cõpetit generatio, ex parte autem animæ incorruptibilis, competit ei, quod multitudo indiuiduorum sit per se intenta à natura, vel potiùs ab authore naturæ, qui solus est ipsarum creator. *Generatio in primo statu secuta esset per coitum.* Quæ generatio fuisset per coitum, qui naturalis est omnibus animalibus perfectis: naturalia enim per peccatum neque data, neque ablata sunt. Cùm itaque natura ad hunc vsum hæc mẽbra dederit, non defuisset coitus vsus: sed applicata virtute actiua, & passiua, sine immoderata concupiscentia, secuta esset generatio, quia vires inferiores eo statu rationi obediebant, & coitum debito tempore sine stimulo cum tranquillitate exercuissent. q. 99.

## *De Conditione Prolis generandæ, quantum ad Corpus.* *Cap. 100.*

PVeri virtutem motiuam in statu innocentiæ conuenientem suo statui habuissent: cùm in naturalibus sequi debeamus rei naturam, in supernaturalibus avthoritatem Scripturæ. Pueri autem maius habent cerebrum alijs animalibus, vnde nerui non sunt ita idonei ad mouendum membra propter magnã humiditatem, quare virtus motiua non est in eis ita sufficiẽs: habuissent itaque sufficiẽtes actus pueritiæ, sine aliquo defectu, putà ad fugiendum, & similia. Et quia in eo statu quidquid spectat ad complementum naturæ humanæ, non defuisset etiã sexuũ distinctio: sicut enim ad pfectionem

nem Vniuersi requiritur graduum diuersitas, ita ad perfectionemgenerationis commixtio maris, & fœminæ. q. 100.

## De Conditione Prolis quantùm ad Iustitiã. Ca. 101.

IN accidentibus consequentibus naturam speciei oportet filios assimiliari parentibus, nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset: in accidentibus verò indiuidualibus non oportet filios assimilari parentibus. Cùm itaq; originalis iustitia, in qua primus homo conditus fuit, esset accidens naturæ speciei, non quasi causatũ ex principiis speciei, sed sicut quoddam donum datum toti naturæ diuinitùs, sicut peccatũ originale, quod opponitur illi iustitiæ, dicitur esse peccatum naturæ, vnde in posteros traduceretur: ita traducta fuisset iustiria originalis. Sed nõ fuissent nati in iustitia cõfirmati: quia pueri non plus habẽt perfectionis in sua natiuitate, quàm habeant parentes, quando eos generauerunt, qui vsq; ad beatam Dei visionem non sunt confirmati, nisi per priuilegium, vt de beata Virgine dicitur. q. 101.

*Hoĩes nati essent cum iustitia originali in eo statu.*

*Pueri in statu primo non fuissent cofirmati i iustitia.*

## De Conditione Prolis generandæ, quantùm ad Scientiam. Cap. 102.

PVeri in statu innocentiæ non fuissent nati perfecti in scientia: quia naturale est homini per sensus acquirere scientiã, vnitur enim corpore anima, quia eo indiget ad suam operationem. Quòd si statim à principio haberet scientiam, non acquireret eam per sensitiuas vires: acquisissent itaq; in processu temporis sine difficultate, tamen inueniẽdo, & addiscendo. Et quia vsus rationis pẽdet ex organis virium sensitiuarum, non poterant pueri mox nati habere perfectum vsum, cũ ex nimia humiditate aliqualiter organa impedian-tur. Vnde nõ habebant perfectionẽ, sicut quando fuissent in ætate, habuissent tamen perfectiorem, quam nunc, quantùm ad ea, quæ ad illos pertinebãt in illo statu innocentiæ. q. 102.

*Pueri an fuissent perfecti in scientia.*

*An mox nati habuissent perfectũ vsum rationis in eo statu.*

## De Loco hominis, qui est Paradisus. Cap. 103.

PAradisus etsi aliqui corporaliter intelligi volunt, alij spiritualiter, Aug. placet quòd vtroq; modo capiatur: & est locus in Orientis parte constitutus, cum nobilior locus in nobiliori parte cœli sit ponendus. Est enim Oriens dextera

*Paradisus an sit locus corporeus.*

cœli secundùm Arist. in 2. de Cœlo, & exponitur à sanctis doct. vsq; ad locum lunaris globi, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aëris temperies, vt est in corporibus cœlestibus, quæ sunt absq; contrarietate: sitq; mentio de lunari globo, qui est magis affinis terræ inter omnia corpora cœlestia. Et est locus conueniens paradisus habitationi humanæ, quia inerat ei incorptibilitas non ex dispositione corporis, sed ex vi collata animæ ad præseruandum: cúmq; corpus corrumpatur & ab interiori, & ab exteriori, ideo ad conseruationem humidi datus fuit esus ciborum, & ad obuiandum exteriori, data est temperies aëris paradisi. Fuitq; in eo positus homo, vt custodiret, & operaretur illum: quæ operatio non fuisset laboriosa, sed iucunda propter experientiam virtutis naturæ, custodirét; seipsum, ne peccando illum amitteret, operabatúrq; Deus in homine illum custodiendo, & custodiebat, ne à malo corrumperetur. Non tamen factus fuit homo in paradiso, vt cognosceret, quòd incorruptio illa non erat ex natura, sed ex dono Dei: ideo post formationem in eo fuit positus, vt ibi habitaret tempore vitæ animalis, transferendus postea in cœlum ad possidendam vitam spiritualem: mulier verò facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principij, ex quo corpus eius formabatur, & filij in paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi, q. 103.

*Paradisus locus conueniẽs habitationi hominis.*

*An fuerit homo positus in paradiso vt operaretur.*

*An homo factus sit in paradiso.*

## *De Gubernatione Rerum in communi. Cap. 104.*

IMpossibilis est quorundam Philosophorum opinio, quòd omnia fiant fortuitò: primò quia in rebus videmus euenire in pluribus quod melius est, & quasi semper: quod non esset, si per aliquam prouidentiam res naturales non dirigerentur ad finem boni, vt rerum ordo demonstrat. Patet etiam ex consideratione diuinæ bonitatis, per quam res in esse sunt productæ: optimi enim est producere optima, & ea ad perfectum perducere. Vltima autem perfectio vniuscuiusq; consistit in consequutione finis, quod est rectè gubernare. Qui finis gubernationis mundi est bonum extrinsecum à toto Vniuerso: cùm enim extrinsecum sit rerum principium ab ipso Vniuerso, sic & finis, qui respondet principio. Patet

*Mundus ab aliquo gubernatur.*

*Finis gubernationis mundi est extra mundum.*

etiam,

etiam, cùm finis vniuersalis omnium rerum sit bonum vniuersale, quod bonum vniuersale non potest esse aliquid infra Vniuersum, quia finis particularis est aliquod bonum particulare, quod est bonum participatiue. Finis verò vniuersalis est per se, & per suam essentiam bonum. Vnde id bonum, quod est finis totius Vniuersi, oportet esse extrinsecum à toto Vniuerso. Gubernatúrq; mundus ab vno, quia finis gubernationis mundi est bonum per essentiam: & sic gubernatio mundi optima est ab optimo, vnde ab vno: intendit enim quælibet gubernatio vnitatem, quæ melius causatur ab vno, quàm à pluribus, quia vnitatis per se causa est per se vnum, multi enim non causant vnum, nisi inquantùm aliquo modo vniuntur. Gubernatio itaque optima est ab vno. Quare Phil. ait. Entia nolunt malè disponi, vnus ergo princeps. Et quia effectus actionis ex fine pensatur, finis verò gubernationis mundi est bonum essentiale, ad participationem cuius omnia tendunt, ideo effectus potest tripliciter accipi. Vno modo ex parte finis, & sic effectus gubernationis est assimilari summo bono. Alio modo consideratur secundùm ea, quibus creatura perducitur ad assimilationem Dei, & sic in generali sunt duo effectus gubernationis inquantùm Deus est bonus, & creatura est bona, & vt est aliis causa bonitatis, vna creatura mouet aliam ad bonitatem. Vnde duo sunt effectus gubernationis, videlicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, & sic sunt nobis innumerabiles secundum diuersas rerum naturas. Omniáque diuinæ gubernationi subduntur, cum eiusdem sit rem producere, & perfectionem dare, vnde sicut Deus est causa Vniuersalis totius entis, & nihil est, quod ab eo non sit creatum, ita nihil est, quod eius gubernationem effugiat, quod patet etiam ex parte finis, cùm eius bonitas sit proprius finis gubernationis mundi, & nihil esse potest, quod non ordinetur ad diuinam bonitatem. Vnde stulta fuit opinio dicentium, quòd singularia, & inferiora à Deo non gubernentur. Duóq; ad gubernationem exiguntur, ratio gubernationis, & executio. Quantùm ergo ad rationem pertinet, Deus omnia immediatè gubernat: quia cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis, vnumquodq; ei attribuendum est secundum sui optimum, quod in omni genere in hoc cõsistit,

*Mundus gub. vnatur ab vno.*

*An effectus gubernationis sit vnus vel plures.*

*Omnia diuinæ gubernationi subduntur.*

*An omnia Deus immediate gubernet.*

vt omnia particularia cognoſcantur ab eo. Sicut optimus Medicus eſt, qui non conſiderat ſolùm vniuerſalia, ſed qui poteſt etiam conſiderare minima particularium. Vnde dicere oportet, Deum etiam minimorum particularium curam habere. Et quantùm ad executionem, quia gubernatio tantò melior eſt, quantò maiorem perfectionem rebus gubernatis cõmunicat: ideo Deus ſic res gubernat, vt quaſdam inſtituat cauſas aliarum in gubernando, ſicut ſi quis magiſter faceret diſcipulos ſuos non ſolùm ſcientes, ſed etiam aliorum doctores. Nec poſſibile eſt aliquid præter ordinem diuinæ gubernationis contingere, cùm nullus ſit effectus, qui præter ordinem cauſæ vniuerſalis eueniat, ſed diuina gubernatio omnia entia comprehendit. Contra particularem verò cauſam poteſt aliquid euenire, quia alia cauſa, ex qua effectus poteſt impediri, non eſt ei ſubdita, ſicut indigeſtio euenit præter ordinem virtutis nutritiuæ, ex impedimento cibi nimis groſſi, dicitúrq; res mala ex hoc, quòd exit ab ordine alicuius boni particularis. Quòd ſi malum totaliter exiret ab ordine diuinæ gubernationis, nihil eſſet: quia ſemper in bono fundatur, & nihil eſt totaliter malum. Nihílque habet renitentiam contra ordinem diuinæ gubernationis in generali, cùm omnia tendant in bonum, & nemo aſpiciens ad malum operatur, omníſq; inclinatio alicuius rei naturalis, vel voluntaria, nil aliud eſt, quàm quædam impreſſio à primo mouente, vt ſagitta à ſagittante; ita vt omnia quæ agunt, quaſi ſponte perueniãt ad id, quod diuinitùs ordinatur. Quare dicitur Deus omnia ſuauiter diſponere. q. 104.

*An aliquid contingat præter ordinem diuinæ gubernationis.*

*An aliquid habeat renitentiã cõtra ordinẽ diuinæ prouidentiæ.*

## *De Effectibus Diuinæ Gubernationis in ſpeciali.* *Cap. 105.*

OMnia in ſuo eſſe conſeruantur à Deo: nam directè, & indirectè dicitur aliquid conſeruari. Directè per manutentionem dependentis à ſe: indirectè per remotionem corrumpentis. Sed non omnia indigent remotione corrumpentis, cùm quædam ſint, quæ non corrumpuntur, vt angeli, & corpora cœleſtia: directè verò omnia indigent tali conſeruatione, quia effectus alicuius cauſæ non ſolùm eget conſeruari ab illo directè in fieri, ſed etiam in eſſe. At omnis creatura eſt effectus Dei & in fieri, & in eſſe, ergo à Deo debet directè conſeruari: nam ſic ſe habet omnis creatura ad Deum,

*Creaturæ indigent vt à Deo conſeruetur.*

Deum, ficut aër ad folem illuminantem, ipfe enim eft lucens per fuam naturam, aër verò participatiuè. Vnde ceffante fole fit tenebrofus. Ita Deus eft ens per fuam effentiam, creaturæ autem per participationem. Ideo fi aliquando virtus Dei ab eis, quæ creata funt, regendis ceffaret, fimul & fpecies illorum ceffaret. Sed quafdam res conferuat indirectè mediantibus aliquibus caufis, vt patet in fale, qui conferuat carnes, à corruptione: directè autem funt multi effectus dependentes primò à caufa prima, & fecundariò à caufis mediis, quæ quantò magis fuerint altiores, & primæ caufæ proximiores, tantò magis eis attribuitur rerum conferuatio: & ideo 12. Metaph. dicebat Phil. quòd primus motus eft caufa continuitatis generationis, fecundus verò, qui eft per Zodiacum, eft caufa diuerfitatis, quæ eft fecundùm generationem, & corruptionem. Conferuat ergo Deus res quafdam in effe mediantibus aliquibus caufis. Fuitq; error dicentium Deum nõ poffe aliquid in nihilum redigere: quia Deus effe communicat ex libera voluntate, & non ex neceffitate. Vnde ficut poteft à principio nõ dare, ita poftquam dedit, poteft non continuare. Et quia eorũ, quæ à Deo fluunt circa creaturam, quædam perueniunt fecundùm curfum naturalem, & quædam miraculofè præter ordinem naturalem: patétq; creaturam nullam in nihilum redigi, quia vel funt immateriales, & fic in eis non eft potentia ad non effe: vel funt materiales, & fic faltem remanent fecundum materiam, quæ incorruptibilis eft. Sic etiam quæ miraculofe fiunt, ad gratiæ manifeftationem pertinent, magífque diuina bonitas, & potentia oftenditur ex hoc, quòd res in effe conferuat, quàm fi in nihilum redigeret. q. 105.

*An Deus immediate omnẽ creaturã conferuet*

*Pôt Deus aliquid in nihilũ redigere.*

*An aliquid in nihilũ redigatur.*

## *De Mutatione Creaturarum à Deo* Cap. 106.

*Deus immediate mouet materiã ad formã*

Deus immediatè poteft mouere materiam ad formam: quia ens in potentia paffiua immediatè reduci poteft in actum à potentia actiua, quæ eam fub fua poteftate continet. Cùm igitur materia contineatur fub poteftate diuina, vtpotè à Deo producta, multò magis poteft reduci in actum per diuinam potentiam. Et poteft Deus immediatè mouere quodcunque corpus: quia erroneum eft dicere, Deum non poffe facere per fe ipfum omnes determinatos effectus,

*Deus im mediate poteft mouere aliquod corpus,*

effectus, qui fiunt per quamcunque causam creatam: eiusdem enim est imprimere formam, & disponere ad formam, ac dare motum consequentem formam. Deus autem potest immediatè formam materiæ imprimere, ergo secundùm quemcunque motum potest quodcunque corpus mouere.

*Deus immediate mouet intellectum*

Mouetque Deus intellectum creatum, & dando illi virtutẽ ad intelligendum, & imprimendo species intelligibiles: est enim Deus primum intelligens, & causa omnis virtutis intelligentis, sicque causa cæterorum intelligentium & confortando,& eleuando. Et mouet Deus voluntatem tanquam

*Deus voluntatem mutare potest.*

eius obiectum: quia voluntas mouetur à quocunque bono, sed non sufficienter,& efficaciter, nisi à Deo, cùm voluntas se extendat ad vniuersale bonum, quod est eius obiectum. Deus autem est talis,& non creatura particuliaris. Datque Deus virtutem volendi, cum bonum vniuersale sit obiectum voluntatis,& velle nil aliud sit, quam inclinatio in tale obiectum. Inclinare vero in bonum vniuersale est primi mouen-

*Deus in omni operante operatur.*

tis, cui proportionatur vltimus finis. Operaturque Deus in omni operante, ita tamen, quod ipsæ res proprias habeant operationes, aliter enim periret ordo rerum, & causarum, demonstraretúrque in Deo impotentia faciendi cooperatiua sibi,& virtutes operatiuæ rerum deficerent. Operatur itaque secundùm omnia genera causarum. Primò quidem, vt finis: quia omnis operatio est propter aliquod bonum verũ, aut apparens. Nihil autem est, vel apparet tale, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni. Vnde sequitur, quod Deus sit cuiuslibet operationis causa, vt finis. Secundò, vt agens, quia primus agens mouet secundum:& sic omnia agunt in virtute ipsius Dei. Tertiò, vt forma, quia est causa non solùm, vt applicans, & dans principia actionum, sed vt dans,& conseruans, atque applicans for-

*An Deus possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.*

mas, quæ sunt principia actionũ. Vnde Deus est causa ipsius esse vniuersalis in rebus omnibus, & in eis intimè operans. Materialis causa non ponitur: quia materia non agit, sed recipit effectum. Est autem in rebus duplex ordo. Vnus, prout dependeret à prima causa, & contra hunc Deus non potest facere: quia faceret contra suam præscientiam, quod est impossibile. Alter est, prout dependet à causis secundis, & contra hunc potest: nam talis ordo ei subijcitur, prout procedit ab eo secundùm arbitrium suæ voluntatis. Causa

enim

enim superior non subiicitur inferiori ordini: quia omnia ei subsunt, & alium potuisset ordinem instituere, putà agendo effectus causarum secundarum sine ipsis, vel alios producendo effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Et quia miracula à plenitudine admirationis dicuntur ea quæ fiunt à Deo præter causas nobis notas, miracula dicuntur: habent enim ignotam causam patentis effectus. Vnde differt mirum à miraculo: quia mirũ vni est, quod non est aliis, vt eclipsim Solis miratur rusticus, non autem Astrologus. Miraculum autem habet causam simpliciter, & omnibus occultam. Et vnum miraculum dicitur altero maius non respectu diuinæ potentiæ, sed secundùm facultatem naturæ, quam excedit. Excedit autem aliquid facultatem naturæ triplici modo. Vno, secundùm substantiam facti, sicut quod sol retrocedat, vel quod duo corpora sint simul: & hoc est primũ genus, quod nullo modo à natura fieri potest. Altero, secundùm materiam, in qua fiunt, sicut mortuorum resurrectio, & cæcorum illuminatio: potest enim natura dare vitã, sed non mortuo, potest præstare visum, sed non cæco, & hoc tenet secundum locum. Tertiò, secundùm modum faciẽdi, sicut sine cõsueto cursu naturę curare à febre, densare pluuias in aëre; nam hæc excedunt facultatem naturæ secundum modum, & ordinem, tamen successiuè hoc natura posset, tenéntque hæc infimum locum in miraculis. q. 106.

*An omnia, quæ Deus facit præter rerum ordinẽ, sint miraculosa.*

*Vnũ miraculum dicitur maius altero.*

## *Quomodo vnus Angelus moueat alium.* *Cap. 107.*

VNus angelus alium illuminat: illuminare enim in intellectualibus est veritatem manifestare, quod & per simplicem obiecti præsentationem contingit, & per adhibitionem luminis adiuuantis. Illuminat namq; angelus alium ex parte virtutis intellectiuæ: sicut enim corpus imperfectius confortatur ex propinquitate perfectioris, sic inferior angelus ex cõuersione superioris angeli ad ipsum, eius confortando intellectum. Atque veritatem vniuersaliori modo superior cognoscit, & ita distinguit, vt sit proportionata inferiori, & ab eo capiatur, vt apud nos faciunt Doctores, qui quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt prouidentes capacitati aliorum. Sed vnus angelus non mouet voluntatem

*Vnus angelus aliũ illuminat.*

*Vnus angelus non mouet voluntatẽ alterius.*

tatem alterius: cum moueatur voluntas dupliciter, ex parte scilicet obiecti, & ex parte potentiæ. Primo modo non, quia bonum vniuersale tantùm mouet sufficienter, & sic solus Deus, qui est obiectum beatificans. Potest tamen angelus inclinare, vt amabile quoddam, & ostendens aliqua bona creata, in Deum ordinata. Nec mouet ex parte potentiæ, quia solus Deus potest immutare voluntatem, qui virtutem volendi cõtulit. Nec angeli inferiores superiores illuminant: nam ita se habet ordo ad ordinem, sicut causa ad causam, sed superiores sunt illuminantes, ita inferiores illuminati, quod si aliquando prætermittitur ordo secundarum causarum, hoc est ad ordinandum hominem ad Dei cognitionem, quod in angelis non occurrit. Operationis enim miraculosæ finis est vtilitas cognitionis humanæ ad Deum. Superiorésq; angeli illuminant inferiores de omnibus, quorum notitiam habẽt: nam talis est natura boni, vt diffundatur, & quantò magis aliqua participant diuinam bonitatem, tantò magis in alia diffundunt suas perfectiones: remanent tamen semper superiores in altiori ordine, & perfectiorem habent scientiam, sicut vnam & eandem scientiam plenius intelligit magister, quam discipulus, qui ab eo addiscit. q. 107.

*Inferior angelus non illuminat superiorem*

*Superior angelus illuminat inferiorẽ.*

## *De Locutionibus Angelorum.* *Cap.* 108.

IN angelis est aliqua locutio: nam alteri loqui nihil aliud est, quam manifestare alteri mentis conceptum. Angeli itaque, qui suos ordinant conceptus ad alios, ad manifestandas eorum voluntates, loqui dicuntur: sicut quando mens nostra conuertit se ad actum considerandum, quem habet in habitu, dicitur sibi ipsi loqui: nam & ipse mentis conceptus interius verbum vocatur. Et angelus inferior superiori loquitur, nam omnis illuminatio est locutio, sed non è conuerso: manifestatio enim eorum, quæ dependent à voluntate intelligentis, non est illuminatio, sed locutio tantum. Illuminatio autem à principio, quod est Deus solùm per superiores angelos ad inferiores deducitur. Manifestatio verò eorum, quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscunque. Et quia locutio angeli est per hoc, quod conceptio mentis eius ad alterum ordinatur, si dicitur, quòd

*An vnus angelus alteri loquatur.*

*An inferior angelus superiori loquatur.*

quòd ordinetur, vt alteri communicet, hoc modo angelus non loquitur Deo, cùm Deus sit conditor, & principium omnis veritatis, & voluntatis. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, vt ab eo aliquid accipiat, sicut discipulus à magistro: & sic loquitur angelus Deo, vel consultando diuinam voluntatem de agendis, vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando. Nec distantia localis aliquod impedimentum præstat in locutione angelorum: cum consistat in intellectuali operatione, quæ abstrahit omnia à loco, & tempore. non enim per phantasmata intelligunt angeli, sicut nos. nihil ego operatur loci, & temporis distantia. Locutionémque vnius angeli ad alium non omnes intelligunt, siue cognoscunt: potest enim vnus angelus ordinare mentis conceptum ad vnum, & non ad alterum ex aliqua causa, & sic id ab vno percipietur, & non ab alio, cùm non sit eadem ratio in illuminatione, quæ emanat à Deo prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium angelorum, & in locutione, quæ ordinatur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium cuique angelorum. Et ideo non oportet, quod tales locutiones sint omnibus communes. q. 108.

*An angelus Deo loquatur*

*Distātia localis nil operatur in locutione angelorum.*

*An locutionem vnius angeli alteri omnes cognoscant.*

## *De Ordinatione Angelorum secundùm Hierarchias, & Ordines.*

### *Cap. 109.*

Hierarchia, quod est sacer principatus, si consideratur ex parte principis, omnes angeli, & creaturæ rationales sunt vnius hierarchiæ: quia vnus est omnium Deus. Sed si consideratur ex parte angelorum, tres constituuntur hierarchiæ, quia vnitas attenditur ex parte multitudinis ordinatæ, ex vnitate & pluralitate modi gubernationis à principe, sed homines, & angeli diuersis modis gubernantur, illi puris illuminationibus, homines sub similitudinibus sensibilium. Sic etiam angeli non sunt vnius hierarchiæ, quia superiores illuminantur rationibus, vt sunt à Deo, & sic vniuersaliùs. Vnde diuersa est eorum cognitio ab aliis inferioribus, & sic diuersam constituunt hierarchiam. Medij illuminantur, vt tales rationes dependent à causis vniuersalibus creatis, & sic multipliciter, & diuisè. Infimi verò, secundùm quod tales

*An omnes angeli sint vnius hierarchia.*

rationes applicantur singulis rebus, prout dependent à propriis causis. Falluntúrque, qui ponunt hierarchias in diuinis, vbi est ordo naturæ tantùm. Et in qualibet hierarchia sunt diuersi ordines: quia aliter esset multitudo confusa. Ratio enim hierarchiæ ordinum diuersitatem requirit, quæ secundum diuersos actus, & officia consideratur, ad tres tamen ordines quælibet reducitur, prout quælibet multitudo perfecta habet principium, medium, & finem. Et in ciuitatibus triplex hominum ordo inuenitur, videlicet optimatum, honorabilis populi, & vilium personarum. Et quamuis omnia cõmuniter possideant angeli, nihilominùs vnus possidet perfectiùs altero. Et in vno ordine nobis noto multi sunt angeli: non enim nobis imperfectè cognoscẽtibus ipsos notus est nisi ordo communis comprehendẽs multos. Quòd si perfectè cognosceremus ipsos, eorum distinctiones, & officia nobis essent nota: sed sicut quælibet stella suum habet ordinem & officium, ita & quilibet angelus. Atque ordinis distinctio ad finem supernaturalem est à gratia, completiuè à natura in angelis, in hominibus verò à gratia tantùm: quia hominibus non dantur gratuita secundum dona naturalia, sicut data sunt angelis secundum capacitatem naturalium.

*In vna hierarchia sunt tres ordines.*

*In vno ordine sunt plures angeli.*

*An distinctio in angelis sit à natura.*

Et quia in rebus ordinatis tripliciter aliquid alteri inest, per proprietatem, excessum, & participationem. Per proprietatem, quod adæquatur & proportionatur naturæ ipsius, vt risibile homini. Per excessum quando id, quod attribuitur, est minus, quam res, cui attribuitur, vt calor Soli & perfectiones creaturarum ipsi Deo. Sed tamen conuenit ei per excessum, vt de nominibus, quæ Deo attribuuntur. Per participationem, quando id, quod attribuitur alicui, non plenariè inuenitur, sed deficienter, vt sancti homines dij dicuntur, ita in angelis omnes perfectiones spirituales sunt omnibus cõmunes, abundantius tamen in superioribus existunt, quam in inferioribus. quare Dionys. exponit nomina ordinum secundùm conuenientiam ad spiritualem perfectionem eorum. Gregor. verò magis attendit ad exteriora ministeria. Vnde Angeli minima, Archangeli summa nunciant, Virtutes miracula, Potestates malos arcẽt, Principatus bonis spiritibus præsunt. Et hierarchiarum, ordinúmque gradus rectè assignantur: sic enim differunt, vt prima hierarchia rationes in Deo cognoscat: secunda in causis vniuersalibus: tertia in applica

*Ordines angelorũ an cõueniẽter nuncupentur.*

*An gradus ordinum conuenienter assignentur.*

applicatione ad particulares effectus. Nam prima habet Thronos, qui ita eleuantur, vt Deum in seipsis recipiant, immediatè rationes cognoscendo in eo, Cherubini diuina secreta cognoscũt supereminenter, Seraphini excellũt in vnione Dei. Secunda hierarchia habetur in gubernatione, nam vniuersalem dispositionem designat, vt circa agenda Dominationes, Virtutes ad facultatem præbendam, & Potestates ad ordinandum, vt præcepta impleantur. Tertia in executione operis consistit: habet enim incipientes actiones, & alios ducentes, vt sunt Principatus, Angelos simpliciter exequentes, & Archangelos medio modo se habentes. Remanebúntque ordines angelorum post diem iudicij quantùm ad graduum distinctionem, quæ in angelis est secundum differentiam gratiæ, & naturæ. Hæc enim ab eis auferri non possunt, quia naturarum differentiæ non possent auferri, nisi eis corruptis: & differentia gloriæ erit semper in eis secundum differentiam meriti præcedentis. Sed executio officiorum remanebit, secundùm quod conuenit in vltima finis consecutione: cessabit verò secundùm quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem. Et quidam homines assumentur ad gradum angelorum, alij ad alios supremos, quilibet secundum dona gratiæ, & eorum merita, & non secundùm dona naturæ: atque vna erit societas hominum, & angelorum, quia omnium beatitudo est adhærere vni Deo. q. 109.

*An post diem iudicij remanebũt ordines.*

*Homines assumuntur ad ordines angelorum.*

## *De Ordinatione malorum Angelorum. Cap. 110.*

ORdo angelicus cùm consideretur secundum naturam, & gratiam, quantùm ad naturam dæmones adhuc sunt in ordinibus, quia non sunt eis sublata dona naturalia: sed quantùm ad gratiam duplex est status. Alius perfectus videbitur, licet gloriæ, & in hoc nec sunt, nec vnquam fuerũt. Alius est status gratiæ imperfectæ, & sic dæmones aliquando fuerunt in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt. Et in eis est prælatio: quia actiones eorum sunt subordinatę: diuina enim sapientia nihil relinquit inordinatum, & in hoc cõsistit ratio prælationis, vt actiones aliorum subditæ sint actionibus superiorum, cùm naturali ordine constet, inferiores naturas

*An ordines sint in dæmonibus.*

*In dæmonibus est prælatio.*

*Boni angeli præsunt dæmonibus.* ad superiores ordinari. Et quia Potestas particularis per vniuersalem regitur, ideo corporea natura regitur per spiritualem:& qui Deo sunt propinquiores, & perfectiores, influunt super alios:qua perfectione cum priuati sint dæmones, sequitur bonos angelos super eos prælationem habere, & dæmones regere. Nec vnus dæmon alium illuminat, quia propter peruersitatem non dirigunt ad Deum, sed vnus alteri suum conceptum per modum locutionis intimare potest.q.110.

## *De Præsidentia Angelorum super Creaturam corporalem.* Cap. III.

*Creatura corporea administratur per angelos.* ANgeli præsidentiam habent super corporalia:quia particularis Potestas regitur ab vniuersali, sicut baliui potestas gubernatur à potestate Regis. Patet autem virtutem cuiuslibet corporis esse magis particularem, quam virtutem spiritualis substantię, cùm omnis forma corporalis sit forma indiuiduata per materiã, & determinata ad hic & nunc. Sed formæ immateriales sunt absolutæ, & intelligibiles:vnde sicut inferiores angeli, qui habent formas minùs vniuersales reguntur per superiores, ita omnia corporalia per angelos. Sed propter hoc non est dicendum, quòd vnus angelus secundùm suam naturam magis se habeat ad præsidendũ animalibus, quam plantis, cùm quilibet eorum habeat altiorem virtutem, & vniuersaliorẽ quolibet genere corporalium. Sed ordo diuinæ sapientiæ diuersis rebus diuersos præposuit rectores: nec per hoc sequitur plures esse ordines angelorum, quam nouem, cùm distinguantur ordines secundùm generalia officia. *An materia corporalis obediat angelis ad nutũ.* Non tamen materia corporalis obedit angelis immediatè ad transmutationem formalem:quia id, quod est compositum ex materia, & forma tãtum fit, sed omne quod fit, à sibi simili fit. Vnde trãsmutatio formalis est à solo composito, aut ab alio eminentiùs continente compositum, scilicet materiã & formam, quod est solus Deus, qui solus creat, & cui soli obedit ad nutum materia corporalis. Natáque est *Corpora obediunt angelis motu locali.* moueri immediatè natura corporalis à spirituali secundùm locum: quia natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori, & sic natura corporalis à spirituali attingitur secundùm localem motum, qui est omnium perfectissimus. Vnde videmus, quòd anima mouet corpus primo & principaliter locali motu. Miracula autem facere nõ possunt:nam miraculum

miraculum est, quando aliquid fit contra ordinem totius naturæ creatæ, nam nõ sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ particularis, sic enim proiectio lapidis sursum miraculum esset. Propria ergo miracula contra ordinem totius naturæ solus Deus facit: quia quidquid facit angelus, vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundùm ordinem naturæ creatæ. Dicuntur autem angeli, vel sancti facere miracula ex hoc, quòd adhibent aliquod ministerium in miraculis, vel Deus ea facit ad ipsorum desiderium. q. 111.

*An angeli possint facere miracula.*

## *De Actione Angelorum in Homines.* Cap. 112.

Reuelationes diuinorũ ad homines perueniunt mediantibus angelis: hoc enim habet ordo, vt actionibus superiorum inferiora subdantur. Illuminationis autẽ modus angelorum, & hominum quodammodo similis est, & quodammodo dissimilis: nam angelus superior veritatem vniuersalẽ conceptam diuidit secundum capacitatem inferioris angeli, nudè tamen, & simpliciter. Intellectus autem humanus non ita nudè capit, sed necesse est, quòd se conuertat ad phantasmata: & sic dissimilis illuminatio est. Similis verò, quia quilibet inferiorum à superiori intellectu cõfortatur, & illuminatur. Nec possunt angeli immutare voluntatem ab anteriori: quia mutare inclinationem eius est, cuius est dare, scilicet Dei omnipotentis, vt est bonum vniuersale sufficiens obiectiuè mutare voluntates. Angeli verò, & homines solùm per modum suadentis. Ab exteriori autem vltra modum istum aliter mouetur voluntas in hominibus, videlicet ex passione existente circa appetitum sensitiuum, quas passiones angeli concitare possunt: quia mouetur voluntas ex ira, & concupiscentia, non tamen ex necessitate, cùm semper remaneat libera ad consentiendum, vel resistendum passioni. Imaginationem autem tam angelus bonus, quàm malus sua naturali virtute potest immutare, quia natura corporalis obedit angelis ad motum localem: ex quo interdum imaginariæ apparitiones causantur in nobis propter motum corporalium spirituum, & humorum, vt patet in dormientibus, somniantibus, & freneticis. Ita etiam possunt angeli sensus immutare ex parte obiecti præsentando, & ex parte organi spiritus, & humores commouendo. q. 1 1 2.

*An angeli possit illuminare homines.*

*An angeli possint immutare voluntatem hominum.*

*An angeli possint immutare imaginationem & sensus.*

## *De Missione Angelorum.* Cap. 112.

*Angeli in ministerium mittuntur.* ANgeli à Deo in ministerium mittuntur: quia qui incipit esse vbi non erat, vel illo modo, quo non erat, mitti dicitur: quo modo de Spiritu sancto, & Filio dicitur, non vbi non erant, sed quia nouo modo erant per gratiam, vel incarnationem. Agens enim vniuersale attingit vbique, particulare verò ita est hic, quod non est alibi. Vnde angelus acturus aliquid circa creaturam corporalem, de nouo applicat suam virtutem ad illam, quare incipit esse vbi non erat, & actio eius à Deo procedit, & in aliud ordinatur, vnde ministerium vocatur. *An oẽs angeli in ministerium mittuntur.* Sed secundùm legem communem inferiores tantùm mittuntur, superiores autem secũdùm quosdam ex diuina dispensatione tantùm. Author verò tenet, quòd solùm inferiores mittantur, nam prætermissio ordinis ex diuina dispẽsatione fit propter maiorem ordinem. Sed non est altior ordo angelica missione, ergo non suscipit prætermissionem. Secunda ratio est, quia prætermittitur ordo propter fidei cõfirmationem, sed hoc nihil prodesset, quia talis missio nobis esset ignota, cùm perfectè nõ cognosceremus. Tertia ratio, Nihil est tam magnũ, quod per inferiores exerceri non possit, vt de Incarnationis ministerio per angelum Gabrielem patet. Ideo superiores angeli ad exterius ministerium nunquam mittuntur. *An omnes angeli qui mittuntur assistant.* Et quantùm ad visionem Dei omnes assistũnt. Angeli tamen primæ hierarchiæ immediatè eius præcepta audiunt, & in claritate suæ essentiæ percipiũt. Inferioribus verò denuntiatur à superioribus, & sic non omnes dicuntur assistere, sed soli superiores, qui à Deo illuminantur. *Non omnes angeli secũdæ hierarchiæ mittuntur.* Sed angeli secundæ hierarchiæ non mittuntur omnes, cum mitti sit aliquid exercere circa creaturam corporalem ad Dei imperium. Vnde exequentes tantùm mitti dicuntur, dominãtes verò, & alij supremi aliud habent officium: quia proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestantur. Vnde patet, quinque tantum ordines angelorum mitti in ministerium. q. 113.

## *De Custodia bonorum Angelorum, & Impugnatione malorum.* Cap. 114.

*Homines custodiũtur ab angelis.* NEcesse est homines ab angelis custodiri: quia mobilia, & variabilia per immobilia, & inuariabilia reguntur, per

per Dei prouidentiam. Sed homines ſunt variabiles, & applicando vniuerſalia principia ad particularia contingit multipliciter errare: oportuit itaque eos regulari per inuariabiles, vt ſecundum cognitionem, & affectum ad verum, & bonum moueantur. Cuſtodiuntúrque ſinguli homines à ſingulis angelis, cùm talis cuſtodia executio ſit diuinæ prouidentiæ circa homines: quæ prouidentia diuerſimodè ſe habet ad corruptibiles creaturas, & ad homines, quia aliter ſe habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non ſolùm ſunt incorruptibiles quantùm ad communem ſpeciem, ſed etiam quantùm ad animam, quæ eſt propria forma ſingulorum, quod dici non poteſt de corruptibilibus rebus. Et quia prouidentia Dei principaliter eſt circa ea, quæ perpetuò manent, circa verò alia, prout ordinat ipſa ad res perpetuas: ſic ergo prouidentia Dei comparatur ad ſingulos homines, ſicut comparatur ad ſingula genera, vel ſpecies corruptibilium rerum. Sed ſecundùm Gregor. diuerſi ordines deputantur diuerſis rerum generibus, vt Poteſtates ad arcendos dæmones, Virtutes ad facienda miracula in rebus corporeis, & probabile eſt diuerſis ſpeciebus rerum diuerſos angelos eiuſdem ordinis præfici. Vnde rationabile eſt diuerſis hominibus diuerſos angelos ad cuſtodiam deputari. Quæ cuſtodia particularis hominum ad infimum ordinem angelorum tantum pertinet, quia ſalus vnius de minimis eſt circa officia angelorum, ſed cuſtodia vniuerſalis multiplicatur ſecundum diuerſos ordines: quia quantò agens eſt vniuerſalius, tantò eſt ſuperius. Sic ergo humanæ multitudinis cuſtodia ad ordinem Principatuum, vel Archangelorum pertinet, & ſuper omnes corporeas naturas Virtutes, & ſuper dæmones Poteſtates, ſuper verò bonos ſpiritus cuſtodiam habēt Principatus vel Dominationes. Et omnes homines in via propter imminentia pericula angelos habēt cuſtodes, cùm interius, exteriúſque multa immineant: ſed in patria eos habebunt congregnantes, & dæmones in inferno punientes: & præſciti habent angelos tum vt eos à malis retrahant, tum etiam vt aliis tantùm non noceant. Deputantúrque angeli ad cuſtodiam homini à natiuitate, cùm ſit hoc naturæ beneficium, quòd eo tempore datur, cùm naſcendo naturam accipit. Sed beneficia, quę dantur homini diuinitùs ex eo, quod eſt Chriſtianus, incipiūt à tempore Baptiſmi, ſicut perceptio Eucha-

*Singuli homines à ſingulis angelis cuſtodiuntur*

*An cuſtodia pertineat ſolū ad infimum ordinē angelorum.*

*Omnibus hominib⁹ deputantur cuſtodia angelorum.*

*A tempore natiuitatis deputantur angeli.*

*Angelus non deseri totaliter custodiam.* ristiæ,& simil. Nec vnquam angelus custos dimittit totaliter suum hominem, cum ad diuinam prouidentiam custodia pertineat,quæ nullam rem totaliter derelinquit. Quod si ad aliquid interdum eum dimittit,prout nō impedit, quin subdatur alicui tribulationi, vel quin cadat in aliquod peccatū, secūdum ordinem diuinorum iudiciorum hoc facit, si enim deserit loco, non deserit effectu. Non tamen dolent angeli de malis custoditorum, quia dolor est de inuoluntario simpliciter quod non euenit angelis: imò nil accidit in mundo, quod sit contra voluntatem angelorum, & beatorum, quia voluntati Dei semper inhærent. Nollent ergo vniuersaliter pœnas hominum, sed magis volunt,vt iustitia Dei seruetur: ducuntúrque in iudicium pro peccatis hominum non quasi rei,sed quasi testes ad conuincendum.Dicitúrque esse pugna inter bonos angelos non ex discordia voluntatum, sed ex contrarietate meritorum eorum,pro quibus pugnare dicuntur. Volunt enim omnes impleri diuinam voluntatem, consulunt tamē eam,sic postulantibus diuersis meritis custoditorum, & hæc inter angelos bonos pugna vocatur:& sic declaratur, quod dicitur Daniel.10.ex persona Gabriel. Princeps regni Persarum.q.114.

*Angeli non dolēt de malis custoditorum.*

*Quo modo est pugna inter angelos bonos.*

## *De Impugnatione Dæmonum.* *Cap.* 115.

*Homines impugnātur à dæmonibus.* IMpugnant homines ipsi dæmones ex eorum malitia hominibus inuidendo de eorum profectu:vnde instigant eos ad peccandum:ordo tamen impugnationis est à Deo,qui ordinatè nouit malis vti,ad bona ea ordinādo.Impugnatio ergo est ab eorum malitia,ordo ab ipso Deo. Et tentare est experimentum sumere, vt aliquid sciatur circa tentatum. Sed quia multiplicatur tentare ex parte finis,cùm aliquando fiat ex solo fine sciendi,aliquando ex vlteriore fine vel bono,vel malo, tentare itaque,vt noceat, proprium est diaboli:homo autem tentat & ad bonum, & ad malum, Deus verò ad bonum solùm, vt proficiamus. At caro, & mundus tentare dicuntur materialiter, & instrumentaliter, inquantùm potest cognosci qualis sit homo ex hoc, quod sequit, vel repugnat concupiscentiis carnis, & prospera, vel aduersa contemnit, quibus vtitur diabolus ad tentandum. Omniáq; peccata indirectè procedūt ex tentatione diaboli,quia causa fuit primi peccati,ex quo secuta est pronitas ad peccādum:sed directè

*An tētare sit proprium diaboli.*

*An omnia peccata procedat ex tentatione diaboli.*

non eſt cauſa dæmon omnium peccatorum, quia in homine eſt liberum arbitrium, & appetitus ſenſitiuus, quem habet refrænare liberum arbitrium. Conſiderandúmque eſt, quòd ad malum poteſt homo per ſe ipſum ruere, ſed ad meritum proficere non poteſt ſine Dei auxilio, quod homini exhibetur mediante miniſterio angelorum. Et miracula propriè ſumpta cùm ſint præter ordinem, & virtutem totius naturæ creatæ, à dæmonibus fieri non poſſunt ſed largè ſumpta, vt noſtram excedunt facultatem, & cognitionem, poſſunt: quæ tamen etſi ſunt veræ res, non tamen ſunt vera miracula. Atque omnia poſſunt, quæ per virtutes naturales adhibitis ſeminibus, quæ in mundi elementis inueniuntur, fieri poſſunt. Superatúſq; dæmon, à tentando ſimpliciter ceſſat ſecundum quoſdam: ſed melius dicitur, quòd vacat à tentatione eiuſdem ad tempus, vt habetur Luc. 4. receſſit à Chriſto vſq; ad tempus: quod patet, quia dæmon refugit ſæpiùs debellari propter eius ſuperbiam, tum etiam ex Dei clementia propter noſtram infirmitatem. Sed quod aliquando redeat, patet Mat. 12. cũ dicitur, Reuertar in domũ meã, vnde exiui. q. 115.

*An dæmonet poſſint homines deducere.*

*An dæmon ſuperatus denuò impugnet.*

## *De Actione Corporalis Cratura.* *Cap.* *116.*

Corpora eſſe actiua, ſenſibiliter patet, vt ait Ariſt. agit enim corpus, ſecundùm quod eſt actu, in aliud corpus, ſecundum quod eſt in potentia: reprobatúrque opinio Democr. qui ponebat actionem eſſe per effluxionem atomorum à corpore agente, & paſſionem eſſe per receptionem atomorum in poris corporis patiẽtis: nam ſequeretur, quòd corpus non pateretur per totum, & quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc, quòd agit. Reprobatur etiam opinio Auic. & Plat. qui ponebant tantùm formas ſubſtantiales ſeparatas, accidentia vero reducebãt ad principia naturalia, dicebántq; agentia corporalia agere ſecundùm formas accidentales, diſponendo materiam ad formam ſubſtantialem: ſed vltimam perfectionem, quæ eſt per inductionem formæ ſubſtantialis, eſſe à principiò immateriali, quod non concludit formam corporalem non agere, ſed quod non ſit agens vniuerſale. Et quia denominationes fiunt à perfectiori, & inter corpora, viua ſunt perfectiora, ideo à viuentibus tranſlatum eſt nomen Naturæ. Viuentia enim generantur

*An aliquod corpus ſit actiuum.*

*An in materia corporali ſint aliquæ rationes ſeminales.*

ex principio coniuncto, vt fructus ex arbore, & fœtus ex matre, cui colligatur. Manifestum est autem, quòd principium actiuum, & passiuum generationis viuentium sunt semina, ex quibus viuentia generantur. Nam primò sunt originaliter, rationes seminales in Verbo Dei. Secundò in elementis mundi, sicut in vniuersalibus causis, vbi à principio sunt producta. Tertiò in his, quæ ex vniuersalibus causis producuntur, vt in hac planta, & in hoc animali. Quartò in seminibus, quæ ex animalibus, & plantis producuntur. Corpora autem cœlestia sunt causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt, quia multitudo ab vnitate procedit, & omnis motus ab immobili, & quantò aliquid magis immobile, tantò magis est causa mobilis: sed corpora cœlestia sunt magis immobilia, quia solo motu locali mouentur, ideo motus horum inferiorum, qui sunt multiformes, reducuntur, sicut in causam, in motum corporis cœlestis. Non sunt tamen causa humanorum actuum corpora cœlestia: nam sic non esset differentia inter sensum, & intellectum, quia voluntas, & intellectus non sunt actus organorum corporeorum, in quæ possunt imprimere corpora cœlestia. Sed aliqualis differentia est inter intellectum, & voluntatem: quia intellectus ex necessitate accipit à viribus inferioribus apprehensiuis: vnde turbata imaginatiua, vel memoratiua, ex necessitate turbatur actio intellectus. Voluntas autem nō sequitur de necessitate inclinationem appetitus sensitiui: & quamuis passiones eius habeant aliquam vim ad inclinandum eam; semper tamen remanet libera voluntas. Vnde impressiones cœlestium minùs attingunt voluntatem, quàm intellectum, indirectè tamen impressiones cœlestium eam attingunt, inquantùm tam intellectus, quàm voluntas ab inferioribus viribus accipiunt, quæ corporeis organis alligantur. At dæmones cum sint substantiæ intellectuales, nec per se, nec per accidens actionibus corporum cœlestium subduntur: reprobatúrque Peripateticorum opinio dicentium, non esse dæmones: cùm per experientiam videamus abreptitios variis linguis loqui & multa alia facere, quæ non possunt, nec spectant ad corpora cœlestia. Etsi ex impressione corporum cœlestium aliqua fiat inclinatio in natura corporali, non tamen eas sequitur ex necessitate voluntas. Vnde corporum cœlestium effectus per eam impediri

*An corpora cælestia sint causa eorum, quæ in inferioribus fiūt*

*An corpora cælestia sint causa actuū humanorū.*

*Corpora cælestia non imprimunt in dæmones.*

diri possunt non solùm in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas operatio hominum se extendit: quia non omnia habent causam per se videlicet casualia, atque fortuita. Nec rursus quælibet causa de necessitate producit suum effectum, quoniam impedimentum potest euenire ex parte materiæ: aliqua enim sunt, quæ non propriè sunt verè vnum, nec propriè entia, vt album, musicum: & talium concursus non habet causam necessariam per se. Corpora quoque cælestia agunt in inferiora mediantibus particularibus causis, quæ sæpè possunt deficere. q. 116.

*An corpora cælestia imponant necessitatem his, quæ eorum actioni subduntur.*

## *De Fato. Cap. 117.*

FAtum ponitur, prout omnia, quæ hic aguntur, diuinæ prouidentiæ subduntur, vt per eam ordinata, & quasi prælocuta: nam omnia, quæ hic aguntur per accidens, siue in naturalibus, siue humanis rebus, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est prouidentia Dei. Hoc tamen vocabulo non vtuntur Doctores propter eos, qui dispositionem syderum fatum esse crediderunt, rebus inferioribus necessitatem imponens, quod per supradicta falsum esse patet. nihilque prohibet aliquid ad inferiores causas relatum, esse fortuitum, & casuale, quod relatum ad causam superiorem, est per se intentum. Quod fatum, si causaliter capitur, est prouidentia Dei: est enim ista ordinatio effectuum potestas, vel voluntas Dei, sed secundùm quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic fatum est in ipsis causis creatis, cum sit ipsa dispositio, seu series causarum secundarum. Et vt est in istis causis secundis, absolutè fatum mobile est: sed vt est à diuina prouidentia, immobile. Vnde falsum esse patet, quod putauerunt aliqui, omnia videlicet ex necessitate prouenire per ea, quæ dicta sunt. Falsum est etiam, quod dicebant Aegyptij, sacrificiis fatum posse mutari: cum repugnet immobilitati diuinæ præscientiæ, posito quòd præsciuerit. Nec omnia fato subduntur: Cùm ea illi subdantur quæ causis secundis subduntur. Quæ verò fiunt immediatè à Deo, cùm causis secundis non subdantur, nec fato subduntur: sicut est creatio rerum, & glorificatio spiritualium substantiarum. Vnde quantò ali-

*An fatum sit aliquid.*

*Fatum est in causis creatis.*

*An fatum sit immobile.*

*An omnia fato subdantur.*

quid

quid longiùs à prima mente discedit, magis implicatur nexibus fati.q.117.

## *De his, quæ pertinent ad Actionem Hominis. Cap. 118.*

*An vnus homo possit alium docere.* DOcere est causare scientiam in addiscente, reducendo illum de potentia ad actum ministerialiter: primo præbendo auxilia propositionum non multum vniuersalium, quæ ex primis principiis faciliter innotescunt, vel sensibilia signa, aut exempla similia, vel opposita, ex quibus discipulus manuducitur ad cognoscendum ignota. Secundo intellectum confortando non aliqua virtute actiua, sed ponendo discipulo ordinem principiorum ad conclusionem, qui fortè per se ipsum non haberet tantam virtutem collatiuam, vt ex principiis posset deducere conclusiones. Vnde solummodò exterius ministerium adhibet homo docens, *Homines non possunt docere angelos.* sicut Medicus sanat præbens medicinam. Nec homines docent angelos, sed tantùm eis loquuntur, nam ita se habent homines ad angelos, sicut angeli inferiores ad superiores: at inferiores nunquam illuminant superiores, sed per modum locutionis suos manifestant conceptus, ita & homines: quod *An homo per virtutem animæ possit corporalem materiã immutare.* de statu naturæ dicitur. Nec anima per suam naturam potest materiam corporalem immutare: quia à solo Deo tanquam causa primordiali, & virtualiter materiam, & formam continente, & ab aliquo agente composito ex materia, & forma, fieri potest talis immutatio. Angeli verò ad producendos aliquos effectus applicando aliqua corpora agentia, aliter non immutant materiam corporalem, multò minùs anima: quod de directa immutatione debet intelligi. Nam indirectè corpus proprium immutat, vt patet, per apprehensionem animæ immutatur appetitus sensitiuus, putà timen- *An anima hominis separata possit mouere corpora motu locali.* do, & similia & ex forti imaginatione immutantur spiritus corporis coniuncti, maximè in oculis, vbi præcipuè vigent sensus. Vnde videmus maculari speculum ex aspectu menstruatæ, & teneris pueris malarum vetularum aspectus est venenosus. Nec ad motum localem aliquod corpus obedit animæ separatæ ex sua virtute, cùm determinata sit anima ad viuificandum corpus, & illud mouendum: quare aliquod membrum mortificatum amplius non obedit ad motum lo-

calem

calem: supra tamen hanc virtutem aliquid ei conferri potest virtute diuina, frequentérque dæmones fingunt se esse animas ad illudendos, & decipiendos homines, vt Simoni Mago contingebat. q. 118.

## *De Traductione Hominis ex Homine, quantùm ad Animam. Cap. 119.*

ANima sensitiua, cùm non sit simplex, & per se subsistens non est per creationem: habet enim se in essendo ad modum aliarum formarum corporearum, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur, prout composita subsistentia per eas sunt, vnde & ipsis compositis fieri debetur. Cúmque generans sit simile generato, necesse est, naturaliter tam animam sensitiuam, quàm alias formas in esse produci ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream, quæ est in eis. Sed quantò aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans. Corpora itaque non viuentia, quæ inferiora sunt ordine naturæ, generant sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsas, sicut ignis per se ipsum generat ignem. Corpora autem viuentia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, & sine medio, & per medium. Sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio verò in actu generationis ab anima generantis principaliter, & à semine instrumentaliter. Cùm itaque anima sensitiua non sit per se subsistens, nec per se operans, non competit ei per se fieri, sed toti composito, cuius ipsa est pars, & sic traducitur. Anima verò intellectiua non traducitur cum semine, quia virtus materialis non potest terminare actionem suam ad effectum immaterialem, sicut est intelligere, in cuius operatione corpus non communicat. Est enim intellectus deforis aduenıens per se subsistens, & ita sibi debetur esse, & fieri, videlicet per creationem. Virtus verò actiua seminis, quæ est in materia, non se extendit ad producendum effectum immaterialem. Nec fuerunt creatæ animæ rationales simul ab initio mundi vt aliqui dixerunt: nam sic accidentaliter conueniret

*Anima sensitiua traducitur cum semine.*

*Anima intellectiua non causatur ex semine.*

*Anima humana non fuerũt creatæ simul à principio mũdi.*

conueniret homini, quod eius anima corpori vniretur: vnde esset homo per accidens, vel anima esset homo. Hec simul cum angelis est creata: cùm diuersus sit eorum modus essendi. Patet etiam: quia si naturale est animæ corpori vniri, esse sine corpore est extra naturam, tunc ergo anima non habuisset suam perfectionem naturalem. Non conuenit autem Deum ab imperfectis suum opus inchoasse; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede; quæ sunt partes naturales hominis. Multò igitur minùs fecisset animam sine corpore: fecit itaque animam cum corpore. Quod si dicatur, non esse naturale animæ corpori vniri, tunc quærere oportet causam, quare sit vnita: quia si ex eius voluntate factum est, irrationabile fuit corpori vniri: cum eo non indigeret anima. Nec vlla esset ratio, quare à principio mundi animæ creatæ post tot tempora stetissent vniri corpori. Videretúrque hoc esse à casu, vt hæc anima huic corpori magis quàm alteri vniretur: cùm duæ voluntates ad hoc requirerentur, animæ videlicet aduenientis, & hominis generantis. Si vero præter voluntatem ipsius corpori vnitur, & præter eius naturam, hoc est ei violentum, & pœnale. Vnde dicendum est, quòd creantur, cùm corporibus infunduntur. q. 119.

## *De Propagatione Hominis, quantùm ad Corpus. Cap. 120.*

*An aliquid de alimento conuertatur in veritatem humanã.*

Alimentum conuertitur in Veritatem humanæ naturæ, inquantùm verè accipit speciem carnis, & ossis: reprobatúrque opinio dicentium, ad veritatem humanæ naturæ pertinere tantum illam materiam, quæ est primò formata in primo homine, & ab eo deriuatur ad omnes multiplicata, atque alimentum esse quoddam fomentum naturæ ad resistendum consumptiuo, vt plumbum argento, & auro: quod stare non potest, quia multiplicatio fit per rarefactionem, conuersionem, aut creationem nouæ materiæ. Sed non per rarefactionem, quia corpora iuuenum essent debiliora corporibus puerorum: nec per creationem nouæ materiæ, cùm secundùm Gregorium omnia sint simul creata secundùm substantiam materiæ, licet non secundùm speciem formæ. Vnde restat multiplicationem fieri per alimentum, quod conuertitur in veritatem humani corporis, prout fieri

videmus

videmus in animalibus,& plantis.Reprobatúrque opinio dicentium, solam illam materiam, cui primo imprimitur anima,pertinere ad veritatem humanæ naturę,& quia hæc non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur, vt adueniat alia materia per conuersionem alimenti in substantiam nutriti, quantùm sufficiat ad debitum augmentum: & hanc materiam dicunt secũdariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ:Quod stare non potest, quia si alimentum non conuerteretur in substantiam nutriti, viuentia non generarent aliquid sibi simile in indiuiduo. Et nutrimentum est non solùm ad augendum, sed ad restaurandum: & sic succedit loco deperditi, atque est de veritate naturæ, sicut deperditum erat de veritate naturæ. Seménque est ex superfluo alimenti,vt est in potentia ad totum animal,habens virtutem deriuatam ab anima generante, antequàm alimentum conuertatur in substantiam membrorum. Vnde animalia magni corporis, quæ multo nutrimento indigent,sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, & paucæ generationis. Sic etiam homines pingues propter eandem causam.

*An semẽ sit de superfluo alimenti.*

*Compendij Primæ Partis Summæ Theologicæ S.Thomæ,*

***FINIS.***

k BERAR

# BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII APOSTOLICI, APVD SERENISSIMUM Regem Polloniæ, Epitome.

*Prima Secundæ Partis Summæ Theologicæ S. Thomæ Aquinatis.*

In Compendium Primæ Partis Secundæ S. Thomæ, Autoris Præfatio.

*HOMO, quatenus ad imaginem, & similitudinem Dei Optimi Maximi, singulari modo factus est, quemadmodum testatur Moises in libro Geneseos, animi, rationis, intellectus, mentisq; particeps est in hac fluitante materia, & in hac fragili, & corporea mole: quia libero arbitrio vigens, potensq;, agit quæ vult, consilio, deliberatione, proposito, discursu, & electione. Propterea cum hactenus à Diuo Thoma vberrime tractatum sit de prapotente ipso Deo, tanquam de exemplari, atque de ijs, quæ per diuinam voluntatem ex diuina omnipotentia emanarunt, & processerunt ad esse, vt non solum idealiter in Deo, sicut fuerunt ex æternitate, ita semper maneant, sed re vera in sua, & propria quidem existentia, Deo ipso verbo virtutis suæ omnia conseruante, plane existerent, deinceps ordine optimo agit de Homine, tanquam de imagine Dei, quatenus ille operationum suarum per liberum arbitrium consilio, & electione sua principium est. Quod sane vt commode fieri possit, de fine vltimo in primis differit, quo proficiscuntur homines: porrò generatim de omnibus virtutibus, quibus idonei, aptiq; homines reddantur ad consequendum eum finem, ad quem nati sunt, & ad quem sua propensione, adiuuante quidem gratia Dei, per Iesum Christum diriguntur.*

# DE VLTIMO FINE HVIVS VITAE IN COMMVNI.

## Cap. I.

*Homini conuenit agere propter finẽ.*



CTIONES humanæ propriè dicũtur, quarum homo est dominus, quæ scilicet ex deliberata voluntate procedunt, & si quæ aliæ cõueniunt, vt pedem, vel manum mouere, hominis actiones sunt, sed non propriè. Et quia actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundùm rationem sui obiecti, obiectum autem voluntatis est bonum, & finis, ideò necesse est, quòd omnes actiones humanæ sint propter finem: quòd proprium est rationali naturę agere propter finem. Illa enim, quæ rationem habent, se ipsa mouent ad finem, cùm dominium habeant suorum actuum per liberum arbitrium. Quæ verò ratione carent, quasi ab alio ducta, tendunt in finem apprehensum, si sunt animalia bruta, & in non apprehensum per naturalem solam inclinationem, si omninò cognitione carent. Actúsq; hominis ex fine speciem recipiunt, cùm illi sint, qui ex deliberata voluntate procedunt, & voluntatis obiectum sit finis. Vnde & principium, & terminus eorum est finis: nam id, ad quod terminatur actus humanus, est quod voluntas intendit, vt finem. Et in finibus impossibile est procedere in infinitum, vt patet in mouentibus: quia oportet deuenire ad primum, quo subtracto, alia mouere nõ possunt. Et cùm in finibus alius sit ordo intentionis, & alius ordo executionis, in vtroque oportet esse aliquid primum: nam quod est primũ in ordine intentionis, est quasi principium mouens appetitum. Principium autem intentionis est vltimus finis. Sed principium executionis est primum eorum, quæ sunt ad finem, vnde aliquis operari incipit, quibus primis subtractis, nec aliqua actio terminaretur, nec quiesceret

*Rationalis naturæ est agere propter finem.*

*Actus hominis recipiũt speciem ex fine.*

*Impossibile est in finib⁹ procedere in infinitũ.*

quiesceret intētio agentis, nec aliquis inciperet operari, nec consilium terminaretur, sed in infinitum procederet: necesse est ergo ponere vltimū finem. Quæ autem per accidens coniunguntur, nil prohibet infinitatem habere, cùm causæ per accidens indeterminatæ sint. Nec plures possunt esse vnius hominis fines, cùm vnumquodque suam appetat perfectionem, vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius, ita quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur, quod non potest esse, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur, imò oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione vltimi finis, esse vnum, sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur, ita & vnū desiderat voluntas. Omnia, quæ vult homo, propter vltimum vult finem, nam quod non appetitur, vt vltimum, & perfectum bonum, necesse est, vt appetatur, sicut tendens in illud: at semper inchoatio alicuius ad consummationem ordinatur, quod in mouentibus patet: quia secundæ causæ mouentes non mouent nisi secundùm quòd mouentur à prima. Et vltimus finis vnus est omnium, si rationem vltimi finis attendimus, cùm omnes appetāt suam perfectionem adimpleri, sed quantùm ad id, in quo ista ratio inueniatur, non omnes conueniunt: quia, vt vltimum, alij appetunt voluptatem, alij diuitias, in quibus maximè delectantur. Sed ab eo iudicari debet vltimum, qui bene dispositum habet affectum. Et quantùm ad rem omnes creaturæ cōueniunt in hoc fine, qui est omnium Deus: nam quantùm ad consecutionem finis, non omnes creaturæ conueniunt, sed solùm rationales, quæ cognoscendo, & amando vltimum finem Deum consequuntur, quod aliis irrationalibus creaturis non competit, quæ tantum essendo, viuendo, & sentiendo diuinæ bonitatis similitudinem participant. q. 1.

*Vnius hominis nō possūt esse plures vltimi fines*

*Omnia quæ vult homo, vult propter vltimū finē.*

*Vnus omnium est vltimus finis.*

## *De Beatitudine Humana, in quibus consistat.*
## *Cap. 2.*

*Beatitudo non cōsistit in diuitijs.*

IMpossibile est, beatitudinem in diuitiis consistere: sunt enim aliæ naturales, & aliæ artificiales. Per naturales sub-

uenitur hominum defectui, vt per cibum, potum, & similia, & in talibus non potest esse beatitudo: quia quæruntur ad sustentandam vitam, & sic sunt magis ad finem, quàm vltimus finis, sunt. n. infra hominem, & pedibus eius subiecta. Nec potest esse in artificialibus, quæ quæruntur propter naturales, & sic multò minùs habent rationem vltimi finis. Nec consistit beatitudo in honore qui signum quoddam, & testimonium est excellentiæ in aliquo existentis, videlicet in honorato. Vnde honor sequitur beatitudinem, & non in eo consistit: est enim beatitudo in beato, honor verò in honorante. Nec consistit in fama, seu humana gloria, quæ clara notitia est cum laude: nam cùm humana cognitio à rebus cognitis causetur, quæ etiam sæpè fallitur: non potest in ea beatitudo consistere, sed magis deberet causari à diuina notitia, quæ est causa rerum. Et ideo ex gloria, quæ est apud Deum dependet beatitudo hominis, sicut ex sua causa. Quare dicitur, Eripiam eum, & glorificabo illum. Notandum tamen est, quòd beatitudo non consistit in cognosci, sed in cognoscere. Nec etiam in potestate consistit hominis beatitudo, tum quia potestas habet rationem principij, beatitudo verò habet rationem vltimi finis: tum quia potestas se habet ad bonum, & malum: beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonũ: atque potestas potest esse in bonis, & malis, non autem beatitudo cui nullum deest bonum. Sed in potestate constitutis multa possunt deesse, vt sapientia, sanitas, & similia, quæ quandoque etiam conseruantur in malum domini sui: non autem ita est beatitudo. Nec est in aliquo corporis bono, cùm corpus ad aliud ordinetur, sicut gubernator nauis non intendit, vt vltimum finem, conseruationem nauis sibi commissæ, sed eam intendit ad nauigandum. Sic itaque corpus est propter animam, sicut materia propter formam. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem: ergo in eis non est beatitudo. Nec etiam in voluptate corporali adest: quia exteriora, & sensibilia bona consequitur voluptas, quæ bona indigniora sunt homine: atque talis voluptas homini competit secundùm partem animæ ignobiliorem, & sensibilem: omnísque delectatio est accidens quoddam consequens beatitudinem, & non est ipsa essentia beatitudinis. Sed voluptas corporalis non potest etiam

*Beatitudo nõ consistit in honore.*

*Beatitudo nõ consistit in fama seu gloria humana.*

*Beatitudo nõ cõsistit in potestate.*

*Beatitudo non cõsistit in aliquo corporis bono*

*Beatitudo nõ consistit in voluptate.*

etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, cùm sequatur bonum apprehensum per sensum, quod non potest esse perfectum hominis bonum: quia anima excedit proportionem materiæ corporalis, cùm absoluta ab organo corporeo habeat quandam infinitatem respectu corporalium. Sensus autem cognoscit singulare & determinatum per materiam, intellectus verò vniuersale, quod est abstractum à materia, & sub se continet infinita singularia. Vnde bonum conueniens corpori, quod per sensum capitur, non est perfectum bonum hominis, sed minimum quoddam in comparatione ad bonum animæ. Nec beatitudo consistit in aliquo bono animæ, si cõsideramus rem, quam appetimus, sicut vltimum finem: cùm impossibile sit, quòd vltimus finis hominis sit anima vel aliquid eius, quæ in potentia existit, & de potentia scientiæ fit actu sciens. Beatitudo autem habet rationem vltimi finis, qui est per se bonum, sed bonum animæ est participatum. Si verò loquimur de vltimo fine, quantum ad vsum, & adeptionem rei, quæ appetitur, ad animam pertinet: quia homo per animam beatitudinem consequitur, & in actione eius perfecta consistit. Nec est in aliquo bono creato: cùm beatitudo sit bonum perfectum totaliter quietans appetitum: vt nihil aliud restet appetendum. Hoc autem est vniuersale bonum, quod in Deo est, in alijs tãtum bonum participatũ est. Ipse ergo Deus voluntatem implet. q. 2.

*Beatitudo nõ consistit in aliquo bono animæ*

*Beatitudo nõ consistit in aliquo bono creato*

## *De Beatitudine, quid sit. Cap. 3.*

Beatitudo est aliquid increatum, si capitur pro ipso vltimo fine, qui Deus est, perfecte implens sua infinita bonitate omnem hominis voluntatem: si autem per adeptionem possidetur, seu vsucapitur, id est, vnio mentis ad Deum, sic est aliquid creatum in ipso homine existẽs. Quantùm ergo spectat ad causam, est quid increatum: quantùm

*Beatitudo an sit aliquid increatũ.*

autem ad essentiam, est quid creatum. Et vt est aliquid creatum in homine existens, beatitudo est operatio: quia vltima perfectio hominis est. Vnumquodque enim intantùm perfectũ est, inquãtum est actu. Vnde operario est vltimus actus operantis, & actus secundus dicitur. Sed diuersimode beatitudo dicitur, prout diuersæ res beatitudinis sunt capaces: nam in Deo est per essentiam, quia ipsum esse est eius operatio, & se ipso fruitur, non alio. In angelis est vltima perfectio secundùm aliquam operationem, qua coniunguntur Deo, & hæc in eis est vnica, & sempiterna: in nobis secundum statum præsentẽ est per aliquam operatiõné, qua Deo coniungimur sed non vnica, quia operatio nostra intercessione multiplicatur. Et ideo in hac vita perfectè non habetur, sed in futura, quando erimus sicut angeli Dei. Et cùm beatitudo consistat in coniunctione ad bonum increatum, cui per operationem sensus coniungi non potest essentialiter non est beatitudo in parte sensitiua: maximè quia in corporalibus bonis beatitudo non consistit, ad quæ bona per operationem sensus attingimus: sed antecedenter quatenùs ad operationem intellectus præexigitur sensus, in hac vita imperfectè potest pertinere, & etiam consequenter in alio statu, cùm post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ fiet quædam redundantia in corpus, & sic in sensus, vt in suis operationibus perficiantur. Essentia tamen beatitudinis in actu intellectus consistit, ad voluntatem autem pertinet delectatio sequens beatitudinem: nam à principio volumus consequi finem intelligibilem, sed illum consequimur per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas conquiescit in fine iam adepto. Quæ beatitudo magis cõsistit in actu, & operatione intellectus speculatiui, quàm practici, cùm sit hominis optima operatio, quæ in contemplatione diuinorum consistit: & vnumquodque dicitur ab eo, quod est in illo optimum. Bonum autem diuinum obiectum est intellectus speculatiui. Secundò contemplatio maximè requiritur propter se ipsam: actus verò practicus propter actiones, quæ ad aliquem finem ordinantur: vnde non sunt vltimus finis, vt beatitudo. Tertiò patet, quia vita contemplatiua communicat cum Deo, & angelis: sed in vita actiua bruta communicant aliqualiter cum homine: ideo principaliter vltima, & perfecta beatitudo consistit in contemplatione, secun

*Beatitudo est operatio.*

*Beatitudo est operatio partis intellectiuæ.*

*Beatitudo cõsistit in actu intellectus.*

ne, secundariò in operatione intellectus practici. Nec potest consistere perfecta beatitudo essentialiter in consideratione scientiarum speculatiuarum, quæ non se extendunt vltra virtutem principiorum suorum: cùm in principiis virtualiter tota scientia contineatur. Sed tota consideratio scientiarum speculatiuarum non potest extendi vltra id, in quod ducit cognitio sensibilium, in quibus non potest esse perfecta beatitudo: sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum: ita consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio veræ, & perfectæ beatitudinis. Nec in cognitione angelorum perfecta hominis beatitudo consistit, sed solùm in Deo, cuius esse est sua essentia: angeli autem habent esse participatum. Vnde sola Dei contemplatio facit perfecte beatum: intantùm enim vnumquodque est perfectio alicuius potentiæ, inquantùm ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ. Proprium autem obiectum est verum: ergo habens veritatem participatam non facit intellectum perfectum vltima perfectione. Vltima itaque perfecta beatitudo in diuisione Dei consistit: quia non est aliquis perfectè beatus, quandiu restat aliquid quærendum, aut desiderandum. Et vniuscuiusque perfectio est secundùm rationem proprij obiecti: obiectum autem intellectus (vt dictum est) quidditas rei est, id est, rei essentia, & intantùm procedit intellectus, vt rei essentiam cognoscat. Non ergo sufficit ad beatitudinem intellectus scire effectum, & causam, sed necesse est, vt cognoscat essentiam causæ: aliter non quietatur. Vnde non est perfectè beatus, donec pertingat ipsam essentiam, & per vnionem ad Deum suam habeat beatitudinem, in quo obiecto solo beatificatur. q. 3.

*Beatitudo nō consistit in consideratione scientiarum speculatiuarum.*

*Beatitudo non cōsistit in cognitione angelorū.*

*Beatitudo consistit in visione Dei.*

## *De his, quæ exiguntur ad Beatitudinem. Cap. 4.*

DElectatio requiritur ad beatitudinem non tanquam præambula, aut præparatoria ad ipsam, aut perficiens, vt anima perficit corpus, aut coadiuuans extrinsecus, sicut anima ad aliquid agendum, sed vt concomitans, prout calor requiritur ad ignem. Nam delectatio causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto: vnde non potest esse

*Delectatio requiritur ad beatitudinem.*

*In beatitudine principalior est visio, quàm delectatio.*

*In beatitudine requiritur comprehensio.*

*In beatitudine requiritur rectitudo voluntatis.*

*Ad beatitudinẽ perfectã nõ requiritur corpus.*

beatitudo sine delectatione concomitante. Et in beatitudine principalior est visio, quàm delectatio: quamuis Arist. in 10. Ethic nõ determinet: hoc tamen rationabiliter dicitur: quia delectatio in quietatione consistit. Sed quòd voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem illius, in quo quietatur. Cùm itaque voluntas conquiescat in actione intellectus, vt est visio: hæc quietatio eius ex bonitate visionis causatur, vtpotè quoniam visio est bonum ipsius. Et comprehensio requiritur ad beatitudinem, si illam accipimus, vt significat aliquem tenere, prout dicimus. Iam tenemus illum, quia præsentialiter habemus: sed si capitur, vt significat inclusionem comprehensi à comprehendente, hoc modo finiti est ad finitum, & sic non comprehenditur Deus à Beatis. Rectitudo autem voluntatis requiritur ad Beatitudinem, non solùm antecedenter, sed etiam consequenter: cùm requiratur rectitudo propter debitum ordinem ad vltimum finem, qui comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam, quæ si non est disposita, non consequitur ipsam formam. Concomitanter etiam requiritur: quia sicut in præsenti statu nihil cupit, vel amat voluntas, nisi sub communi ratione boni: sic Beatorum voluntas nihil potest diligere, nisi sub ratione diuinæ bonitatis. Nec requiritur corpus ad beatitudinem perfectam, quamuis aliqui falsò crediderint, animas vsque ad resurrectionem non videre Dei essentiam, quod est contra Apost. ad Cor. 5. Voluntatem habemus peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Deum. &c. quod per rationem etiam patet: quia beatitudo consistit in visione Dei qui per phantasma non videtur, & sic non est necessarium corpus. Sed quia perfectio dupliciter consideratur, vno modo ad constituendam essentiam, vt anima requiritur ad perfectionem corporis, & hoc modo non requiritur corpus ad beatitudinem. Alio modo consideratur perfectio ad bene esse, & perfectionem rei faciendam, vt est pulchritudo corporis, velocitas ingenij, & similia, & hoc modo pertinet corpus, cùm operatio dependeat ex natura rei, habeátque anima naturaliter inseparabilem quandam inclinationem ad corpus. Quantò ergo anima est perfectior in sua natura, tantò perfectius habebit suam propriam operationem, in qua consistit fœlicitas. Vnde etiam sequitur, quòd beatitudinem imperfectam, quæ in hac vita habetur, requira

requiratur corpus: cùm operatio intellectus hîc non sit sine phantasmate. Et aliqua perfectio corporis ad beatitudinem requiritur, non modò quantùm ad imperfectam, patet, quia ex necessitate requiritur bona dispositio corporis, nam per inualetudinem ipsius in omni operatione virtutis homo potest impediri: sed etiam quantùm ad perfectam antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, quia si tale est corpus, cuius sit grauis, & difficilis administratio, aggrauat animam, & mens auertitur à cœlo, vnde corpus quod hîc fuit ad sarcinam, cùm fuerit spirituale, erit ad gloriam, & æquabitur angelis secundùm Augustinum. Consequenter verò requiritur, ex beatitudine animæ fiet redundantia in corpus: quare incorruptionis vigor in inferiorem naturam redundabit. Sed bona exteriora in hac vita, vbi imperfecta habetur beatitudo, requiruntur, non quòd sint de essentia beatitudinis, sed quia instrumentaliter deseruiunt: cùm ad operationem tam actiuæ, quàm contemplatiuæ virtutis homo egeat indumentis,& aliis necessariis in hac vita. Imperfecta verò beatitudine, quando corpus erit spirituale, nullo modo indigebit exterioribus, quæ ordinantur ad vitam animalem: & promissiones corporales, quæ in sacra Scriptura leguntur, metaphoricè capiuntur. Sic etiam in hac imperfecta beatitudine præsentis vitæ amicis indiget homo non propter vtilitatem,& delectationem propriam, quia fœlix in se ipso hæc habet, sed propter bonam operationem, vt aliis benefaciat, & bene faciendo ab aliis iuuetur. Sed in beata Patria non requiritur societas amicorum de necessitate: quia homo habebit totam plenitudinem perfectionis in Deo. Sed ad bene esse facit societas amicorum, qui inuicem videbunt, & de sua societate gaudebunt: vnde concomitanter se habebit amicitia. q.4.

*Ad beatitudinē requiritur aliqua perfectio corporis.*

*Ad beatitudinem ista exteriora bona requiruntur.*

*In hac vita indigemus amicis, nō autē in beatitudine.*

## *De Adeptione Beatitudinis.* *Cap. 5.*

HOmo beatitudinem consequi potest, quia capax est visionis diuinæ essentiæ, quod apparet: quia intellectus eius comprehendere potest vniuersale, & voluntas appetere bonum perfectum. Sed differt ab angelis, qui simplici intuitu apprehendunt veritatem: qua statim post principium suæ cognitionis beatitudinem sunt consequuti. Homines verò

*Homo potest consequi beatitudinem.*

verò per inquisitionem veritatem apprehendunt: & ideo per tempus ad ipsam perueniunt, & possunt angelos transcendere, dum per operationem intelligunt aliquid esse super angelos, quod eos beat. Et vnus potest esse beatior altero, si attenditur adeptio, & fruitio summi boni: atque hoc modo dicitur diuersitas mansionum. Si autem attendatur obiectum, & causa beatitudinis, beatitudo vna est, qui est Deus: atque sic vnitas significatur denarij quàm recipiebant omnes, qui in vinea laborauerant. In hac autem vita perfecta beatitudo haberi non potest: quia beatitudo cùm sit perfectum, & sufficiens bonum, excludit omne malum, & implet omne desiderium, quod in hac vita fieri nō potest: cùm multis subiaceamus malis, & respectu ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectionis ex parte appetitus, multísque aliis pœnalitatibus, quæ vitari non possunt ex parte corporis. Nec etiam impleri potest desiderium in hac vita, cùm permanentiam eorum cupiat homo, quæ transitoria sunt, maximéque fugiatur mors, quæ tamen sequitur. Nec etiam diuina essentia in hac vita videri potest, in qua potissimùm consistit beatitudo. Aliqualis autem participatio habetur, vt suprà dictum est. Et imperfecta beatitudo in hac vita potest amitti: nam de fœlicitate contemplatiua patet, quæ amittitur per obliuionem: cum corrūpitur scientia, vel ex ægritudine, vel ex alia occupatione, quibus homo totaliter abstrahitur. Patet etiā in actiua: cùm possit homo mutari, vt degeneret à virtute. Sed perfecta, quæ quietat desideriū hominis, & omne malū excludit, non potest amitti: quia aliter homo non esset beatus, si nō esset certus, quòd bonum acquisitum, & possessum non est amissurus. Vnde si hęc opinio esset falsa, non beatus esset: quia falsum est malum intellectus. Si est vera, non amittet. Atque in speciali considerando, impossibile est, quòd videns diuinam essentiam, velit eam non videre: cùm in ea habeat omne id, quod appetitum satiat. Et cùm pœna non proueniat nisi à culpa, Deus nunquam substrahet: quia ad hanc visionem de necessitate requiritur rectitudo voluntatis, vt supra dictum est. Hæc etiam ab aliquo subtrahi potest: cùm mens Deo cōiuncta super omnia eleuetur. Vnde per nullū agens potest excludi. Et imperfecta beatitudo, quæ in hac vita potest haberi, etiam acquiri potest per sua naturalia eo modo, quo acquiritur virtus: sed ea,

*Vnus potest esse beatior altero.*

*In hac vita non potest haberi perfecta beatitudo.*

*Beatitudo imperfecta potest amitti, secus perfecta.*

quæ

quæ in visione Dei consistit, non potest, quia est supra omnem naturam creaturæ. Et quælibet cognitio creaturæ est secundum modum suæ substantiæ: vnde nulla creatura potest consequi suam beatitudinem per sua naturalia. Nec per hoc in necessariis deficit homini Deus: cùm dederit liberum arbitrium, quo potest conuerti ad Deum, qui eum faciat beatum. Nec consequitur homo beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ, quæ limitatam habet virtutem: quia à Deo solo homo fit beatus, cum beatitudo sit quoddam bonum excedens vires naturæ: omnis enim creatura legibus naturæ est subiecta. Possunt autē disponere, inquantùm ab angelis adiuuantur homines ad consequendum vltimum finem. Rectitudo autem voluntatis, cùm nihil aliud sit quàm debitus ordo voluntatis ad vltimū finem, requiritur ad beatitudinem, sicut debita dispositio materiæ ad consequutionem formæ: & quamuis Deus posset facere voluntatem rectè tendentem in finem, & finem consequentem, tamen ordo diuinæ sapientiæ hoc non exigit, vt dicit etiam Arist. in 2. de Cæ. Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet sine motu, aliquid vno motu, & aliquid pluribus motibus. Sine motu conuenit tantùm deo, qui naturaliter habet beatitudinem sine aliqua operatione, quod nulli creaturæ competit. Sed angelus, qui est superioris naturæ, quàm sit homo, vnica operatione ex ordine diuino consecutus est. Homines autem per multas operationes beatitudinem consequuntur, quæ merita dicuntur. Et omnis homo beatitudinem appetit, si eam accipimus, quatenùs est perfectum bonum, quod totaliter voluntati satisfacit: quilibet enim cupit illa satiari. Sed si capitur secundùm specialem rationem, quantùm ad id, in quo consistit, sic non omnes cognoscunt beatitudinem, nec sciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conueniat, etiam impossibile æstimantes, Deum à creaturis posse cognosci, in cuius visione omnis fœlicitas consistit, & sic non omnes eam volunt. q. 5.

*Per sua naturalia homo nō potest acquirere beatitudinem perfectā.*

*Nō potest beatitudo acquiri actione alicuius creaturæ.*

*Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis.*

*Omnis homo appetit beatitudinē.*

## *De Voluntario, & Inuoluntario.* Cap. 6.

IN actibus humanis maximè voluntarium inuenitur: quia actus illorum, quæ mouent se ipsa, & finem ac rationem sui actus agnoscunt, maximè voluntarij appellantur. Sed hoc

*In actib⁹ humanis inuenitur voluntarium.*

hoc maximè competit homini, qui mouens est, & agens & sui operis finem cognoscens, ergo in ipsorum actibus maximè voluntarium inuenitur. In animalibus verò brutis secundùm imperfectam rationem voluntarium reperitur: quia etsi principium actus eorum ab intrà est cum aliqua cognitione per sensum, non tamen rationem sui finis agnoscunt: vnde non est in eis propriè voluntarium. Sed sicut ipsis competit imperfecta cognitio finis, sic & incompleta ratio voluntarij, quæ non est simpliciter voluntarium. Imperfecta ergo cognitio finis, quæ consistit in sola apprehensione, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, reperitur in brutis per sensum, & æstimationem naturalem, sine aliqua deliberatione de his, quæ sunt ad finem, sed per subitum motum in ipsis.

*Voluntarium potest esse absque omni actu.*

Et voluntarium potest esse absque omni actu, quandoque quidem absque actu exteriori, tamen cum actu interiori, sicut cùm quis vult non agere: aliquando absque actu interiori, sicut cùm non vult agere. Voluntarium enim est quod à voluntate exit. Sed aduertendum, quòd voluntarium aliquando dicitur directè, & aliquando indirectè. Directè, quod procedit ab aliquo, inquantùm est agens, vt calefactio à calore. Indirectè ex hoc, quòd non agit, qui defectus actionis non semper reducitur in agens ex eo, quod non agit, sed solùm cùm potest, & debet, & non vult facere, quod sibi incumbit; sicut submersio nauis gubernatori imputatur, cùm à gubernando eam desistit.

*Voluntas quantum ad actus elicitos nō patitur vim.*

Atque duplex est actus voluntatis. Vnus, qui est elicitus ab ipsa, scilicet velle. Alius qui est à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare, & loqui, qui imperantur à voluntate mediante potentia motiua. Quantùm ad actum elicitum, qui est proprius actus voluntatis, non potest ei violentia inferri: quia nil aliud est actus voluntatis, quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente. Vnde contra rationem voluntatis est, quòd sit coacta, sicut contra naturam lapidis est, quòd feratur sursùm, licet sursùm ferri possit, quod est ei violentum. Sed quantùm ad actus imperatos, potest ei inferri violentia, vt exteriora membra impetium voluntatis non exequantur. Vnde quantùm ad actum, qui est ipsius, nunquam violentia facit inuoluntarium: sed quantùm ad actum imperatum, violentia potest causare inuoluntarium. Arist. in 3. Ethic. & Greg. Nic. dixerunt quòd ea,

quæ

quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario,& inuoluntario:nam hæc in se considerata non sunt voluntaria, sed fiunt voluntaria in hoc casu, vt vitetur maius malum, quod timetur: quamuis rectè consideranti huiusmodi sunt magis voluntaria, quàm inuoluntaria. Nam vnumquodque dicitur secundùm quod est in actu simpliciter. Et quod per metum agitur secundùm hic, & nunc iudicatur simpliciter melius, prout impedit maius malum,quod timebatur: vnde simpliciter competit ei ratio voluntarij, vt patet in proiiciente merces in mare, inuoluntaria tamen sunt secundùm quid, prout extra hunc casum repugnant voluntati. Concupiscentia autem non causat inuoluntarium,sed magis facit voluntarium,cùm voluntas feratur in id, quod vult, & per concupiscentiam inclinetur ad volendum, quod concupiscit. Et diuersa ratio est timoris,qui respicit malum,& concupiscentiæ, quæ respicit bonum. Sed ignorantia, inquantùm priuat rationis cognitionem, inuoluntarium causat, non tamen omnis: quia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Alia enim dicitur concomitans, alia consequens, & alia antecedens. Ignorantia concomitans est de eo, quod agitur,tamen si sciretur nihilominus ageretur: & talis ignorantia non inducit ad volendum, vt hoc fiat, sed accidit simul esse factum, & ignoratum: sicut putans occidere ceruum, occidit inimicum, quem omnino vellet occidere, si sciuisset, non enim facit aliquid repugnans voluntati. Consequens autem ignorantia est voluntaria, quando aliquis vult ignorare, vt excusationem habeat à peccato: alio modo, quando potest scire, & debet, sic enim non agere, & non velle voluntaria dicitur ignorantia: nam causat inuoluntarium secundùm quid, & non simpliciter. Antecedens verò ignorantia est, quando non est voluntaria, sed est causa volendi, quod aliàs non vellet, sicut cum aliquis ignorat aliquam circunstantiam actus, quam non tenebatur scire: & ex hoc aliquid facit, quod non faceret si sciret, vt cùm aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem: & talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter, q.6.

*An metus causa involuntarium simpliciter.*

*Concupiscentia facit magis voluntarium.*

*Quomodo ignorantia causet inuoluntarium.*

De

## De Circumstantijs humanorum Actuum. Cap. 7.

*Circumstātia est accidens actus humani.*

Circunstantiæ dicuntur omnes conditiones, quæ sunt extra substantiam actus:& tamen attingunt actum humanum aliquo modo: & deriuatum est nomen istud ad actus humanos, ab his, quæ in loco sunt. Nam in localibus dicitur aliquid circunstare, quod extrinsecum est à re: tamen attingit ipsam, vel ei appropinquat ad locum. Quæ circunstantiæ ad considerationem Theologi pertinent triplici ratione. Primò quidem, quia Theologus considerat actus humanos secundùm quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: sed quod ordinatur ad finem, debet esse proportionatū fini. Actus autem proportionantur fini secundùm commensurationem quandam, quæ fit per debitas circunstantias. Secundò, quia Theologus considerat actus humanos, secundùm quod in eis inuenitur bonum, & malum, melius, & peius, quod diuersificatur secundùm circunstantias. Tertiò, quia Theologus considerat actus humanos, vt sunt meritorij, vel demeritorij, quod cōuenit actibus humanis: ad quod requiritur, quòd sint voluntarij. Actus verò humani iudicantur voluntarij, vel inuoluntarij secundùm cognitionem, vel ignorantiā circunstantiarum. Quæ conuenienter enumerantur, quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quādo fecit: nam circunstantiæ dicuntur, quasi existentes extra substantiam actus: ita tamen, quòd aliquo modo attingant ipsum. Sed principalissima est illa, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, nam actus dicuntur humani, prout sunt voluntarij: obiectum autem voluntatis est finis. Secundaria verò est, quę attingit ipsam substantiam actus, id est quid fecit. Aliæ verò sunt magis, & minùs principales, secundùm quod magis, & minùs appropinquant ad istas. q. 7.

*Circunstantiæ cō siderādæ sunt à Theologis.*

*Quæ sunt circunstantiæ.*

## De voluntate, quorum sit, vt volitorum. Cap. 8.

*Voluntas est tantū boni.*

Voluntas appetitus quidam rationalis est, qui nō est nisi boni: nam inclinatio quædam est appetentis. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile, & conueniens. Cùm

itaque omnis res inquantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, necesse est, vt omnis inclinatio sit in bonum. Considerandum tamen est, quòd cùm omnis inclinatio formam aliquam consequatur, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus verò sensitiuus, vel etiam intellectiuus sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id, in quod tendit appetitus animalis, & voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quòd sit bonum in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni. Quare voluntas semper est boni veri, vel apparẽtis. Et voluntas quandoque dicitur ipsa potentia, qua volumus, quandoque autem ipse actus voluntatis: si ergo loquimur de voluntate, prout nominat ipsam potentiam, extendit se non solum ad finem, sed etiam ad ea, quæ sunt ad finem, quia quælibet potentia ad ea se extendit, in quibus inueniri potest quocunq; modo ratio sui obiecti, vt visus se extendit ad omnia, quæ participant quocunque modo colorem: ratio autem boni, quod est obiectum potentiæ voluntatis, inuenitur non solùm in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem. Sed si loquimur de voluntate, prout nominat propriè actum, sic est finis tantùm: nam simplex actus potentiæ est id, quod est secundùm se obiectum potentiæ. Id autem, quod est propter se bonum, & volitum, est finis: vnde voluntas propriè est ipsius finis. Ea verò, quæ sunt ad finem, non sunt volita per se, sed ex ordine ad finem: & voluntas potest ferri in finem sine hoc quòd feratur in ea, quæ sunt ad finem: cùm finis sit per se volitus, & non è conuerso. q. 8.

*Voluntas est finis, et eorum quæ sunt ad finem.*

## *De Motiuo Voluntatis.* Cap. 9.

Voluntas in potentia est ad exercitium sui actus, necnon ad determinationem proprij actus circa certam materiam: sed intellectus, quantum ad exercitium actus, reducit ipsam in actum: quia sicut imaginatio repræsentat appetitui sensitiuo suum appetibile, sic intellectus ostendit voluntati suum desiderabile, seu obiectum, & sic actualiter appetit. Sed quantùm ad secundum, sic obiectum determinat voluntatem: quia semper obiectum determinat suam potentiam

*An voluntas ab intellectu moueatur.*

ad specialem actum. Nam actus ipse per obiectum specificatur, inquantùm est ens naturæ, & à fine, inquantum actus est ens morale. Et ab appetitu sensitiuo aliquando moueri potest voluntas: cuius ratio est, quia non dominatur ei dominio dispotico, sed regali, seu politico. Quare licet præstantior sit voluntas, non inconuenit, quò ad aliquid, esse debilius ipso appetitu in isto, in quo passio dominatur, maximè quia actus, & electiones hominum sunt circa singularia: vnde appetitus sensitiuus, qui est virtus singularis, habet magnam virtutem, vt per ipsum ita disponatur homo, quod ei aliquid videatur sic, vel aliter agendum circa singularia, atque existenti in passione aliquid conueniens videatur, quod non videtur extra passionem existenti. Mouétque se ipsam voluntas: cùm finis sit eius obiectum, qui ita se habet in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Sed intellectus per hoc, quòd cognoscit principium, reducit se de potentia ad actum circa cognitionem conclusionum: & hoc modo mouet se ipsum. Similiter & voluntas per hoc, quòd vult finem, mouet se ipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem. Sed voluntas, prout mouetur ab obiecto, ab aliquo exteriori moueri potest. Et necesse est ponere voluntatem moueri ab aliquo exteriori principio: quia cùm aliquando sit in potentia volendi, quod prius non volebat, oportet ponere, vt ab aliquo moueatur. Et, vt dictum est, mouet se ipsam, in quantùm per hoc, quòd vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem: sed hoc non potest facere, nisi mediante consilio, & ne procedatur in infinitum, oportet ponere, vt in primum motum voluntatis ipsa voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris mouentis. Et si motus voluntarius habeat principium proximum intrinsecum ab intrà, primum tamen est ab obiecto, & ab intellectu. At voluntas directè non mouetur à corporibus cælestibus: nam res incorporeæ sunt formaliores, & vniuersalioris virtutis, quàm corporeæ, sed quia appetitus intellectiuus quodammodò à sensitiuo mouetur, indirectè redundant motus corporum cælestium in voluntatem, inquantùm per passiones appetitus sensitiui ipsam moueri contingit. Mouent etiam corpora cælestia voluntatem, prout mouent quædam voluntatis obiecta, & corporalia organa, ex quibus voluntas disponitur, sed non cogitur: vnde dicitur,

*Voluntas quandoque potest moueri ab appetitu sensitiuo.*

*Voluntas mouet se ipsam.*

*Voluntas ab exteriori moueri potest.*

*Voluntas à cælestibus corporibus indirectè potest moueri.*

dicitur, Sapiens dominabitur astris. Atque naturalis motus voluntatis à principio extrinseco causari non potest, si non est causa eius, vt Deus est:& hoc patet, quia voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à Deo solo creatur. Et quia habet ordinem ad vniuersale bonum, ideo causa particularis, quæ est bonum per participationem, non potest eam mouere vniuersaliter. Est igitur motus voluntatis ab intrinseco, sicut & motus naturalis, qui si bene potest esse ab alio, vt motus lapidis ab homine, non est tamen ei naturalis, sed ab illo habet naturalem motum, qui causat naturam. q. 9.

*Voluntas mouetur à Deo sicut à principio exteriori.*

## *De Modo, quo Voluntas mouetur.* *Cap.* *10.*

NAtura multipliciter dicitur: nam in rebus mobilibus pro principio intrinseco forma, vel materia vocatur natura. Alio modo quælibet substantia, vel quodlibet ens, quod conuenit ei secundùm suam substantiam, naturale dicitur, quia per se inest ei. Et hoc patet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motiuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum, quod est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut quælibet potentia in suum obiectum:& quia per voluntatem appetimus non solùm ea, quæ pertinent ad potentiã volũtatis, sed etiam ea, quæ pertinent ad singulas potentias, & ad totum hominem, ideo naturaliter homo vult non solùm obiectum voluntatis, sed etiam alia, quæ conueniunt aliis potentiis, vt cognitionem veri, esse, viuere, & similia, quæ comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Et voluntas dupliciter mouetur. Vno modo, quantùm ad exercitium actus, & sic à nullo obiecto de necessitate mouetur: quia potest aliquis de quocunque obiecto non cogitare, & per consequens illud nolle. Alio modo, quantùm ad specificationem actus, qui est ex obiecto: & hoc modo ab aliquo obiecto voluntas mouetur ex necessitate, & ab aliquo non. Nam si proponatur aliquod bonum vniuersale, & secundùm omnem considerationem, tunc bonum hoc de necessitate appetit voluntas, sicut visus, quod est ex omni parte coloratum, non potest non videre, nisi visum auertat.

*Voluntas ad aliquid naturaliter mouetur.*

*Voluntas an moueatur de necessitate à suo obiecto.*

Sed si proponatur aliquod bonum particulare, inquantùm deficit ab aliquo bono, potest accipi, vt non bonum ex illa parte: & secundùm hanc considerationem potest repudiari à voluntate. Nec voluntas de necessitate mouetur ab appetitu sensitiuo: quia si passio totaliter dominatur, vt fit in amentibus, & furiosis, eadem est ratio sicut de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis, & nullus est in eis rationis motus, seu voluntatis, si verò totaliter non absorbetur ratio à passione, sed aliqualiter obtenebratur, remanente, quo ad aliquid, libero rationis iudicio, tunc voluntas resistere potest. Vnde sequitur, quòd aut nullus motus voluntatis est in homine: aut si est, non ex necessitate sequitur passionem. Sed nec de necessitate mouetur ab exteriori motiuo, qui est Deus: quia omnibus suam seruat naturam, & secundùm eorum conditionem mouet. Vnde ex causis necessariis necessarij sequuntur effectus, ex contingentibus contingentes: voluntas autem est actiuum principium non determinatum ad vnum, sed indifferenter se habet ad multa. Igitur diuinæ motioni repugnaret, si voluntas ex necessitate moueretur. q. 10.

*Voluntas nõ mouetur ab appetitu sensitiuo de necessitate.*

*Voluntas nõ mouetur de necessitate, sicut ab exteriori principio mouetur à Deo.*

## *De Fruitione, quæ est Actus Voluntatis. Cap. 11.*

*Frui est actus Voluntatis.*

FRuitio, nomen sumpsit à fructibus, qui tanquam vltimum ex arbore expectantur, & cum quadam suauitate percipiuntur: vnde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel ad delectationem, quam aliquis habet de vltimo bono expectato. Et quia finis, & bonum, est obiectum voluntatis, fruitio actus est potẽtiæ appetitiuæ, inquantùm est bonum, & delectatio: inquantum autem est visio, pertinet ad intellectum. Et quia fruitio est actus potentiæ imperantis executionem, ea, quæ non cognoscunt, non fruuntur, vt grauia, & leuia, quando suum sortiuntur finem: sed bruta, quæ particulariter finem, & bonum cognoscunt, vtpotè liberè non imperantia, sed naturalem instinctum sequentia ad ea, quæ apprehendunt, non perfectè fruuntur. Rationales autem naturæ secundùm rationem perfectam fruuntur: quia non solùm cognoscunt finem, & bonum, sed etiam rationem vniuersalis

*Fruitio quibus cõpetit.*

vniuersalis finis, & boni, quæ nullo modo est in brutis, sed est rationalis naturæ tantùm. Et propriè fruitio est vltimi finis, qui propter se, & non propter aliud appetitur: vnde cum quadam delectatione appetitum quietat. Quæ autem sunt ad aliud, non simpliciter appetitum quietant, sed donec habeatur, manet in suspenso voluntas: quare non est propriè eorum fruitio. Habetur autem finis dupliciter. Vno modo perfectè, quando realiter possidetur, & sic est finitio finis habiti solùm: imperfectè, quando habetur solùm in intentione, & non in re. q. 11.

*Fruitio est finis vltimi.*

## *De Intentione.* *Cap. 12.*

Intentio propriè est actus voluntatis: quia nil aliud est, quàm in aliquid tendere. Vnde intentio principaliter pertinet ad id, quod mouet ad finem: voluntas autem est, quæ mouet omnes alias vires animæ ad finem. Et quia finis humanarum voluntatum est beatitudo, intentiones autem hominum sunt plures, licet semper intentio sit finis, non tamen oportet, quòd semper sit vltimi finis, sed est etiam finis medij. Et potest homo plura simul intendere, si sunt ad inuicem ordinata, quia intentio non solùm est finis vltimi, sed etiam medij, simul autem intendit aliquis & finem proximum, & vltimum, vt confectionem medicinæ, & sanitatem. Si verò non sunt adinuicem ordinata, potest homo plura intendere, quod patet, quia homo vnum alteri præeligit, prout melius est altero, & sic plura simul intendit. Et cùm motus voluntatis fertur in finem, & in id, quod est ad finem, inquantùm est medium perueniendi ad finem, tunc est vnus motus in vtrunque, quia finis est ratio volendi id, quod est ad finem, vt cum dico, Volo medicinam propter sanitatem, vnum motum designo: nam idem actus cadit super obiectum & super rationem obiecti, sicut vna est visio, qua videtur color, & lumen, cum lumen sit ratio videndi colorem. Sed si voluntas fertur in vtrunque absolutè & secundùm se, duo erunt motus, vel actus, & non vnus. Et quia intentio importat ordinationem alicuius ad finem, quod ad rationem pertinet, bruta animalia propriè non intendunt, est enim intentio ordinatio alicuius, sui vel alterius in finem, quod rationis est. Sed si capitur prout aliquid ad aliud mouetur, cùm animalia

*Intentio est actus voluntatis.*

*Intentio non semper est vltimi finis.*

*Plura simul intenduntur.*

*Motus voluntatis finis, & ad finem absolutè non est vnus.*

*Bruta animalia propriè nõ intendunt.*

moueantur ab instinctu naturali quasi in finem concupiscentiæ sine ratione finis, hoc modo dicuntur intendere, sicut cætera, quæ naturaliter mouentur. q. 12.

*De Electione, quæ est actus Voluntatis in comparatione ad ea, quæ sunt ad Finem.*
*Cap. 13.*

ELectio aliquid importat pertinens ad rationem, & aliquid ad voluntatem: vnde appetitus intellectiuus seu intellectus appetitiuus dicitur ab Arist. in. 3. Ethic. Sed quando duo concurrunt ad vnum constituendum, vnū eorum est, vt formale, respectu alterius: quare electio, neque est consilium solum, neque solus appetitus, sed vtrunque simul. Sed quia considerandum est, quòd actus animæ recipiunt formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, prout inferius à superiori ordinatur, vt actus fortitudinis, quem facit aliquis propter Deum, materialiter est fortitudinis, formaliter charitatis. Patet autem, quòd ratio voluntatem præcedit, & ordinat actum eius: quia voluntas tēdit in suum obiectum à ratione pręsentatum, secundùm ordinem eius. Sic ergo ille actus, quo voluntas tendit in id, quod, vt bonum, proponitur, inquantùm est per rationem ordinatum in finem, materialiter est voluntatis, formaliter rationis. Sed substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur à potentia superiori: ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: quia perficitur electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. Sed electio cum sit præceptio vnius respectu alterius, in his, quæ determinata sunt ad vnū, non habet locum. Et quia appetitus sensitiuus est determinatus secundùm ordinem naturæ ad vnum particulare, voluntas autem secundùm eundem ordinem ad vnum commune quod est bonum, sed indeterminatè se habet respectu bonorum singularium, igitur eligere est proprium voluntatis, non autem appetitus sensitiui. Quare brutis non conuenit: sed in eis apparet quędam sagacitas, inquantùm habēt inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, vtpotè à summa arte ordinatos: non autem est in eis aliqua ratio, quod patet: quia omnia quę sunt vnius naturæ similiter operan

*Electio non est in brutis.*

operantur. Et cùm electio sequatur iudicium, vel sententiam, quo aliquid reputatur melius, vel deterius per relationem ad finem, eorum est electio, quæ sunt ad finem: vltimus autem finis nullo modo sub electione cadit. Et electio semper est humanorum actuum: nam sicut intentio est finis, ita & electio est eorum, quæ sunt ad finem. Sed finis aut est actio, aut res aliqua: & cùm res aliqua sit finis, necesse est, quod aliqua humana actio interueniat, vel inquantùm homo facit rem illam, quæ est finis, sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis eius, vel inquantùm homo aliquo modo vtitur, vel fruitur re, quæ est finis: sicut auaro est finis pecunia, vel possesio pecuniæ. Et sic dicendum est de eo, quod est ad finem, quod sit actio, vel res aliqua, per quam homo facit id, quod est ad finem, vel vtitur eo. Et cùm semper electio ad nostras referatur actiones, quæ autem per nos aguntur, nobis sunt possibilia, dicendum est, electionem non esse nisi posibilium: quod ex ratione eligendi patet, est enim, vt consequamur finem, vel vt nos ducat in finem. Per imposibile autem non possumus consequi finem: nam dum homines consiliando perueniunt ad id, quod est impossibile, quasi vlterius procedere non valentes, discedunt. Patet etiam, quòd finis non est posibilis, nisi id, quod est ad finem, fuerit posibile, ad imposibile autem nullus mouetur: non enim aliquis tenderet in finẽ, nisi per hoc, quod apparet, id, quod est ad finem, esse posibile. Vnde imposibile sub electionem non cadit. Eligítque homo libere, & non ex necesitate: potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere, hoc, aut illud: & quicquid ratio potest apprehendere, vt bonum, in hoc potest tendere voluntas. Potest autem apprehendere vt bonum non solùm hoc, quod est velle, aut agere, sed hoc etiam, quod est non velle, & non agere: & in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, & alicuius boni defectum, quod habet aliquam rationem mali. Et sic potest vnumquodque huiusmodi particularium bonorum apprehendere, vt eligibile, vel fugibile: bonum autem perfectum, quod est vndequaque bonum, vt beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut defectus, & ideo ex necesitate eam homo vult. De hac autem non est electio, cùm non sit de fine, sed de his, quæ sunt ad finem. q. 13.

*Electio est semper actuũ humanorũ.*

*Electio est posibilium.*

*Homo nõ eligit ex necesitate.*

## *De consilio, quod præcedit Electionem.* *Cap.* 14.

*Consiliū est inquisitio.* IN rebus agendis multa incertitudo inuenitur: quia actiones sunt circa contingentia singularia, sed in rebus dubijs, & incertis ratio non profert iudicium sine præcedente inquisitione. Ideo ante iudicium de eligendis necessaria est inqui- *Cōsiliū est de hiis, quæ sunt ad finem* sitio rationis, quæ consilium vocatur. Quod consilium non est de fine, sed de his, quæ sunt ad finem: finis enim in operabilibus habet rationem principij, quod sub quæstionem non cadit, sed in omni inquisitione principium supponitur. Contingit tamen, vt id quod est finis, respectu quorundam ordinetur ad alium finem: vt quod est principium vnius demonstrationis, sit conclusio alterius. Vnde quod accipitur, vt finis, in vna inquisitione, potest accipi, vt ad finem, in alia inquisitione: & sic de eo erit consilium, quod collationem inter plures habitam designat, quasi ad conferendum multi sedentes. In particularibus enim contingentibus aliquid vni occurrit, quod non considerat alter propter varias conditiones circunstantes: quare plures rem certius percipiunt. Quod non accidit in necessariis, & vniuersalibus, in quibus vnus per se sufficere potest propter simpliciorem, & absolutiorem cognitionem: vnde proprie consilium est circa ea, quæ à no- *Cōsiliū est de his, quæ à nobis aguntur.* bis aguntur. Sed non de omnibus, quæ à nobis aguntur, est cousilium: inquisitio enim est de his, quæ in dubium veniunt. In operabilibus autem humanis contingit ex duobus aliquid non esse dubitabile, vt si quid parum referat aliquid fieri, hoc modo, vel illo: & hoc non consiliamur, tanquam parum, aut nihil adiuuans finem consequendi. Aliud est, quando per determinatas vias proceditur ad determinatos fines: sicut in artibus contingit, quæ vias certas habent ope- *Cōsiliū an procedat ordine resolutorio.* randi, vt scriptor non consiliatur, quomodo debeat literas trahere, cum per artem scribendi determinatus sit modus. Et cùm in omni inquisitione ab aliquo principio incipere oporteat, si illud est prius in esse, sicut in cognitione, processus dicitur compositiuus, qui à causis est in effectus, sunt enim causæ simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, vt cùm de effectibus manifestis iudicamus, resoluendo in causas simplices, dicitur pro

tur processus resolutorius. Cùm autem in inquisitione consilij principium sit finis, qui prior est intentione, posterior tamen in esse, secundum hoc oportet, quod inquisitio consilij sit resolutiua: incipiendo ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perueniatur ad id, quod est agendum. Consilium autem infinitum esse potentia, secundùm quod aliqua inquirenda in infinitum possunt occurrere, nihil prohibet. Sed inquisitio in actu infinita non datur: nam in inquisitione consilij aliud est principium proprium ex ipso genere operabiliũ, & hoc est finis, de quo nõ est consilium, sed supponitur in consilium. Aliud est quasi ex alio genere assumptum, sicut in scientiis demonstratiuis vna scientia supponit aliqua ab alia scientia, de quibus non inquirit: vtpotè quòd homo non viuat, nisi nutriatur conuenienti nutrimento, & quòd mœchari, blasphemare, & similia, sit peccatum, de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id, quòd statim est in potestate nostra, vt faciamus: quod cùm singularia non sint actu infinita, consilium non procedit in infinitum. q. 14. *Cõsilium non procedit in infinitũ.*

*De consensu, qui est actus Voluntatis, in comparatione eorum, quæ sunt ad Finem.*
*Cap. 15.*

Consensus est actus appetitiuæ virtutis, importat enim applicationẽ sensus ad aliquid: & quia proprium est sensus, quòd cognoscitiuus sit rerum præsentium, actus autem voluntatis est quædam inclinatio ad ipsam rem secundùm quandam similitudinem: hinc est, quod applicatio voluntatis ad rem, cui inhæret, consensus nomen accipit, quasi experientiam de ea re sumens, prout complaceat sibi in ea. Intellectus autem magis dicitur assentire: non enim tendit ad ipsam rem, vt voluntas, quamuis vnum pro alio aliquando poni soleat. In brutis autem animalibus consensus propriè dici non potest, cùm ipsa non habeant in sua potestate motum appetitiuum: sed talis motus est in eis ex instinctu naturæ. Quare proprium est rationalis naturæ consentire, cùm consensus importet non solùm determinationem pas- *Cõsensus est actus voluntatis.* *Cõsensus propriè in brutis nõ est.*

siuam, sed magis actiuam: atque rationalis natura habet in potestate sua appetitiuum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc, vel ad illud. Qui consensus si de vltimo fine est, in quem naturaliter tendit appetitus, simplex voluntas dicitur: sed de his, quæ sunt ad finem, propriè est. Et differt ab electione: quia electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius, cui aliquid præeligitur. Nam contingere potest, quòd per consilium inueniātur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet consentitur in quodlibet eorum: ex multis autem, quæ placēt, vnum eligendo præaccipitur. Quare si vnum solum inueniatur, quod placeat, non differunt consensus, & electio nisi ratione.

*Cōsensus est de his quæ sunt ad finem.*

Et finalis sententia de agendis est consensus in actum: quare ad superiorem rationem pertinet, secundùm quod in ratione voluntas includitur, semper enim de aliis iudicare debet, qui superior est: nam quandiu restat iudicandum, quod proponitur, nondum finalis datur sententia. q. 15.

*Cōsensus est in superiora-tione.*

## *De Vsu, qui est Actus Voluntatis, in comparatione ad ea, quæ sunt ad Finem. Cap. 16.*

*Vsus ad quam potentiam pertineat*

VSus alicuius rei applicationem illius ad aliquam operationem importat, vt equitare est vsus equi. Et quia exteriora applicantur ad operationem per principia intrinseca, vt voluntas est, quæ mouet potentias animæ ad suos actus, quod est applicare eas ad operationem, sequitur, quòd Vti est actus voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, aliarum autem potentiarum tanquam exequentium, vt instrumenta ad principale agens.

*Rationale animal tantū dicitur Vti.*

Et cùm Vti sit applicare aliquod principiū actionis ad actionem, quod non est nisi eius, qui scit referre aliquid in alterum, & habet super illud arbitrium, quod ad rationem pertinet, sequitur, quòd solùm animal rationale consentiat, & vtatur. Sed obiectum vsus non est simpliciter vltimus finis, cùm vsus eius sit, quod applicatur ad aliquid, sed ea, quæ sunt ad finem applicantur ad aliquid, & non vltimus finis. Vnde vsus eorum est, quæ ordinantur ad finem, frui autem est ipsius finis. Aliquid tamen dicitur vltimus finis non simpliciter, sed in ali

*Obiectū vsus.*

in aliquo genere, & de illo potest esse vsus, inquantùm ad finem sublimiorem refertur. Præcedítque electio vsum, cùm pertineat ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius, quod est ad finem: ibi enim completur proportio voluntatis, vt completè velit id, quod est ad finem. Vsus autem pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, quæ tendit ad consequendam rem volitam. Quare vsus sequitur electionem. q. 16. & de istis ordinibus actuum voluntatis vide plenè Caiet. in art. 4. q. 16. *Electio præcedit vsum.*

## *De Actibus imperatis à Voluntate. Cap. 17.*

IMperare actus est rationis, præsupposito actu voluntatis: virtute cuius ratio mouet per imperium ad exercitium actus. Non est ergo absolutè actus rationis, sed cum quadam motione voluntatis: actus enim rationis, & voluntatis supra se inuicem possunt ferri, prout vna aliam præuenit: nam ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari. Et quia secundùm mouens mouet in virtute primi mouentis, primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, sequitur, quòd mouere imperando sit rationis essentialiter ex virtute voluntatis. Quod Imperare non potest esse in brutis animalibus, cùm nil aliud sit, quàm aliquem ordinare ad aliquid agendum cùm intimatiua motione. Quod proprie actus rationis est: vnde brutis non conuenit, nisi largè capiatur imperare pro mouere. Et imperium præcedit vsum, inquantùm vsus capitur pro applicatione ad opus: sic enim sub hitur potentiæ executiuæ. Sed electio prior est imperio, & consilium prius est electione. Et quamuis imperium, & actus imperatus, simpliciter & secundùm suam substantiam, non sint vnus actus, sed plures, prout imperium præcedit actum imperatum, & quandoque prius est eo in tempore, tamen imperium, & actus imperatus secundùm quid sunt vnus actus humanus, sicut quoddam totum: quia actus inferioris potẽtiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantùm inferior potentia agit in virtute superioris mouentis ipsam, sic & actus primi mouentis formaliter se habet ad actum instrumenti. Vnde quando vna potentia est mouens alteram, tunc actus earum sunt quodammodò vnus, quia idem est actus mouentis, & moti, vt dici- *Imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis.* *Bruta nõ imperant.* *Imperiũ præcedit vsum.* *Imperiũ, & actus imperatus sunt vnus actus.*

tur

*Actus voluntatis potest esse imperatus.* tur 3. Physic. Et actus voluntatis: cùm maxime sit in nostra potestate, nostro subiacet impetio, potest enim ratio ordinare de actu voluntatis: & sicut potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quòd homo velit. Ex quo patet, quòd actus voluntatis potest esse imperatus. *Actus rationis imperatur.* Actúsque rationis etiam imperatur, cum ratio supra seipsam reflectatur, & sicut de actibus aliarum potentiarum ordinat, ita etiam potest ordinare de suo actu: & quantùm ad exercitium actus semper imperatur, quantùm verò ad obiectum, sic est aliquis actus tam rationis, quàm voluntatis, qui sub imperium non cadit. Nam sicut consensus rationis ad prima principia existit naturalis, ita motus voluntatis est naturalis respectu boni communis, vel finis. *Actus appetit⁹ sensitiui imperatur.* Actus verò appetitus sensitiui, prout est virtus particularis, quæ regulatur à virtute vniuersali rationis, subiacet imperio rationis: sed quia est virtus organica, quæ dependet etiam ex dispositione corporis, ex hac parte impeditur, quin motus appetitus sensitiui totaliter subdatur imperio rationis, potest etiam motus apppetitus sensitiui concitari subitò ad apprehensionem imaginationis, vel sensus. Et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis à ratione potuisset impediri, si præuidisset: ratio enim præest appetitui sensitiuo principatu politico, & non dispotico secundùm Aristo. in 1. Politicorum. *Act⁹ animæ vegetabilis nō imperantur.* Actus verò animæ vegetabilis non imperantur: quia appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut apetitus animalis, & intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensiuæ virtutis: vnde quanto aliquis actus est immaterialior, tantò est nobilior, & magis subditur rationi. Sed actus exteriorum membrorum, quæ mouentur à potentiis sensitiuis subduntur imperio rationis. *An actus exterior obediat imperio rationis.* Motus autem membrorum, quæ consequuntur vires naturales non subduntur, quia membra corporis sunt quædam organa potentiarum animæ. Quare eo modo, quo potentiæ se habent, vt rationi obediant: hoc etiam modo se habent membra corporum. Membrum autem genitale ex pœna peccati non obedit rationi, secundùm Augustinum, vt in illo membro pœnam inobedientiæ patiatur homo: per quod peccatum traducitur ad Posteros. Sed Aristo. in lib. de Causis motus animalium dicit, inuoluntarios esse motus cordis, & genitalis membri: quia ex aliqua apprehensione

hæc

hæc membra commouentur, inquantùm intellectus, & phantasia repræsentant aliqua, ex quibus sequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen mouentur secundùm iussum rationis: quia ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, vel frigiditatis: quæ alteratio nõ subiacet imperio rationis. Et specialiter in his duobus membris accidit, cùm vtrunque ipsorum sit quoddam anima separatum, inquantùm est principium vitæ. Nam principium est totum virtualiter, sed virtus seminalis, quæ est totum animal virtualiter. Vnde naturaliter habent proprios motus: quia principia oportet esse naturalia. q. 17.

## *De Bonitate, & Malitia Actuum humanorum in generali.*
## *Cap. 18.*

VNaquæque res talem producit actionem, qualis est ipsa: quare de bono, & malo in actionibus loqui oportet, sicut de bono, & malo in rebus. Res autem tantùm habet de bono, quantùm habet de esse: bonum enim, & ens conuertuntur. solus ergo Deus est summè bonus, qui secundùm aliquid vnum, & simplex, habet plenitudinem sui esse. Res verò aliæ, & inquantùm habent de esse, intantùm habent de bonitate, & inquantùm deficiunt de plenitudine essendi eis debita, intantùm deficiunt à bonitate: & sic malæ dicuntur, vtpotè si deficit determinata quantitas, vel debitus locus, vel aliquid simile. Et in actibus moralibus bonum, aut malum attenditur ex obiecto conuenienti, vel non conuenienti: nam bonum, & malum actionis, sicut & aliarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsarum. Primum autem, quod pertinet ad plenitudinem essendi, est id, quod dat rei speciem: sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita ergo actio primò, dicitur bona, vel mala ex obiecto. Sed sicut in rebus naturalibus non sufficit forma substantialis, quæ dat speciem, imò accidentia quædam

*Non omnis actio est bona.*

*Actus bonitatē & malitiā habet ex obiecto.*

dam

*Actio bona eſt, vel mala ex circunſtantia.*

*Actio humana bona eſt, vel mala in fine.*

dam requiruntur ad perfectionem illarum, ſicut in homine eſt figura, color, & ſimilia: ſic etiam tota bonitas actionum non eſt ex ſolo obiecto, ſed requiruntur quædam circunſtantiæ perficientes actum: quæ ſi deſunt, actio non erit bona. Itaque actio humana bona eſt, cuius finis bonus: mala cuius finis eſt malus. Nam quæ dependent ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, à quo dependent præter bonitatem abſolutam, quæ in eis exiſtit. In diuinis autem Perſonis, quæ non habent bonitatem dependentem, non conſideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Vnde quadruplex bonitas conſideratur in actibus humanis. Vna ſecundùm genus, prout eſt actio: quia quantùm habet de entitate, tantum habet de bonitate. Alia ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm obiectum conueniens. Tertia ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm quædam accidentia.

*An aliqua actio humana bona ſit, vel mala ex ſua ſpecie.*

*Actus humani habent ſpeciem boni vel mali, ex fine.*

*An ſpecies, quæ eſt ex fine continetur ſub ſpecie, quæ eſt ex obiecto, ſicut ex genere, vel è conuerſo.*

Quarta ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad cauſam bonitatis. Et quia in actibus humanis bonum, & malum dicitur per comparationem ad rationem, inquantùm aliquid ei conuenit, vel non conuenit, ideo bonum, & malum diuerſificant ſpeciem actuum humanorum: cùm ſpecies ex obiecto capiatur. Vnicuique nanque bonum eſt, quod ei conuenit ſecundùm ſuam formam, & malum, quod ineſt ei præter ſuam formam. Actus verò humani dicuntur, vt ſunt voluntarij: in actu autem voluntario duplex actus voluntatis inuenitur, ſcilicet exterior, & interior, & vterque habet ſuum obiectum, nam finis eſt propriè obiectum actus interioris voluntarij. Id autem, circa quod eſt actio exterior, eſt eius obiectum. Sicut igitur actus exterior accipit ſpeciem ab abiecto, circa quod eſt, ita interior actus voluntatis accipit ſpeciem a fine, ſicut à ſuo proprio obiecto. Et quia actus exteriores non habent rationem moralitatis, niſi inquantùm ſunt voluntarij, ideo ſpecies actus humani conſideratur formaliter ſecundùm finem, & materialiter ſecundùm obiectum actus exterioris. Vnde qui furatur, vt mœchetur, magis adulter, quàm fur dicitur. Et obiectum actus exterioris quandoque eſt per ſe ordinatum ad finem voluntatis, vt bene pugnare propter victoriam: quandoque per accidens, vt rapere aliena, cauſa eleemoſynæ. Sed diuiſio debet fieri, ſecundùm ea, quæ ſunt per ſe, & non per

accidens

accidens. Dum ergo obiectum non ordinatur per se ad finem, tunc differentia specifica ex parte obiecti non est determinatiua eius, quæ est ex fine, nec è conuerso: neque vna species est sub alia, sed actus moralis est sub duabus speciebus disparatis. Vnde qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu. Sed si obiectum sit per se ordinatum ad finem, tunc vna specierum erit contenta sub altera, quia vna differentia determinat aliam vtpotè particularior magis vniuersalem. Sed differentia, quæ est ex fine, est communior, cùm voluntas, cuius obiectum est finis, sit commune motiuum principium omnium potentiarum animæ, quarum obiecta sunt particularium operationum obiecta. Nam quanto differentia sumitur à forma magis particulari, tantò est magis specifica: & quantò agens est magis commune, tantò est causa formæ magis vniuersalis. Rursus quantò finis est posterior, tantò respondet agenti magis vniuersali: sicut victoria, quæ est vltimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce. Et quando obiectum actus includit aliquid, quod conueniat ordini rationis, actus erit bonus secundum suam speciem: si autem includit aliquid, quod repugnet ordini rationis, actus erit malus, vt furari, quod est tollere aliena. Si autem obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, vt tollere festucam de terra, & similia, tales actus secundùm suam speciem dicuntur indifferentes. Et necesse est omnem actum hominis à deliberata ratione procedentem, in indiuiduo consideratum, bonum esse, aut malum: contingit enim aliquem actum secundùm speciem esse indifferentem, qui tamen consideratus in indiuiduo bonus est, aut malus. Nam actus moralis non solum habet bonitatem ex obiecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circunstantiis. Vnde aliquid conuenit in indiuiduo hominis secundùm accidentia indiuidualia, quod non conuenit homini secundùm rationem speciei: & quilibet actus indiuidualis habet aliquam circunstantiam, per quam trahitur ad bonum, aut malum ad minus ex parte intentionis. Sed si actus ordinatus est ad debitum finem, habet rationem boni: si verò rationi repugnet, habet rationem mali. Et circunstantia si consideratur, vt principalis conditio obiecti, & quasi quædam specifica differentia eius, tunc dat speciem actui: quia

*Quomodo actus boni, mali, vel indifferentes dicantur.*

*An aliquis act' sit indifferens secundũ indiuiduũ.*

*An circũ stantia cõ stituat actum moralem in specie bonis, vel mali. Non omnis circũ stãtia addit in bonitate, vel malitia.*

quia mutatur in principalem conditionem obiecti. Si verò maneret in ratione circunstantiæ, cùm habeat rationem accidentis, non dat speciem. Quandocunque ergo circunstantia aliqua respicit specialem ordinem rationis vel prò, vel contrà, quia potest ipsa ratio semper vltra progredi in considerando, tunc oportet, quòd ipsa circunstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo. Non tamen omnis circunstantia augens bonitatem, vel malitiam constituit actum moralem in specie boni, vel mali quamuis augeat illam, sed inquantùm respicit specialem ordinem rationis, vt quia tollit alienum. Quòd autem sit in magna, vel parua quantitate non concernit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi supposita alia conditione, ex qua actus sit bonus, vel malus, vt hoc quod est esse alienum, quod rationi repugnat. Quare tollere alienum in magna, vel parua quantitate, non diuersificat speciem culpæ, quamuis illam grauet, vel minuat. q. 18.

## *De Bonitate, & Malitia Actus interioris Voluntatis. Cap. 19*

*Bonũ, & malũ attenditur secũdum obiecta.*

BOnum, & malum in actibus voluntatis propriè attenditur secundùm obiecta: nam per se ad voluntatem pertinet bonum, & malum, & per se sunt differentiæ actus voluntatis sicut verum, & falsum sunt differentiæ actus intellectualis: atque differentia specifica actuum ex obiecto sumitur. Ex hoc ergo est bonitas voluntatis, quòd aliquis vult bonum.

*Bonitas voluntatis ex solo obiecto.*

Quæ bonitas voluntatis ex solo obiecto dependet, quod per se bonitatem facit in actu, non autem ex circunstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus. Bonitas enim, & malitia actuum humanorum est ex actu voluntatis, ideo secundùm aliquid vnum, vt principium, attenditur bonitas, & malitia ipsius. Quod autem est principium in quolibet genere per se est, & non per accidens: quare ex solo obiecto, & non ex circunstantiis actus voluntatis redditur bonus, vel malus.

*Bonitas voluntatis dependet à ratione.*

Dependetque bonitas voluntatis à ratione eo modo, quo dependet ab obiecto. Nam obiectum voluntatis proponitur ei per rationem: quia bonum intellectum est obiectum ei proportionatum, cùm voluntas tendere possit in bonum vniuersale, quod ratio apprehendit. Appetitus verò

ſenſitiuus tendit in bonum particulare, quod ſolùm apprehendit ſenſus. Atque regula voluntatis humanæ eſt lex æterna: nam in omnibus cauſis ordinatis plus dependet effe-ctus à cauſa prima, quàm à ſecunda. Agit enim ſecunda in virtute primæ, habétque ratio humana, vt ſit regula voluntatis humanæ, & eius menſura, per participationem legis æternæ, quæ eſt ratio diuina. Vbi ergo deficit humana ratio, ad rationem æternam oportet recurrere. Et voluntas diſcordans à ratione, vel conſcientia errante, eſt mala propter obiectum, à quo dependet bonitas, vel malitia ipſius voluntatis, ſecundùm quod per accidens apprehenditur à ratione, id quod eſt bonum, aut malum, ad faciendum, vel vitandum. Obiectum enim voluntatis eſt id, quod proponitur à ratione: & ex quo aliquid proponitur à ratione, vt malum, voluntas, quæ fertur in illud, non ſolùm in indifferentibus, ſed etiam in per ſe bonis, accipit rationem mali, non ſecundùm ſui naturam, ſed per accidens propter ipſam rationis apprehenſionem, quia vult malum: prout abſtinere à fornicatione eſt bonum, tamen voluntas in ipſum non fertur, niſi vt à ratione proponitur. Si ergo proponitur vt malum à ratione errante, fertur in hoc ſub ratione mali. Quare voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod eſt per ſe malum, ſed quod malum eſt per accidens per apprehenſionem rationis. Et quando quæritur, ſi conſcientia erronea liget, dicendum eſt, quòd ignorantia aliquando cauſat inuoluntarium, aliquando non: & quia bonum morale conſiſtit in actu, inquantum voluntarium eſt, ideo ignorantia inuoluntaria tollit rationem boni, & mali moralis. Atque ſciendum eſt, quòd ignorantia, quæ eſt aliquo modo volita directè, vel indirectè, non cauſat inuoluntarium. Directè enim dicitur ignorantia, in qua directè fertur actus voluntatis: indirectè, quando per negligentiam aliquis non vult ſcire, quod ſcire tenetur, & tunc error rationis, vel conſcientiæ non excuſat: quia voluntas concordans rationi ſic erranti eſt mala. Si autem eſt error, qui cauſet inuoluntarium proueniens ex ignorantia alicuius circunſtãtiæ abſque omni negligentia, tunc talis error rationis excuſat, vt voluntas rationi erranti concordans non ſit mala: prout ſi quis crederet, exiſtentem in lecto ſuam eſſe vxorem, quæ tamen non eſſet, & ſic debitum redderet. Et bonitas volun-

*Regula voluntatis humanæ eſt lex æterna.*

*Voluntas diſcordãs à ratione errante, eſt mala.*

*Conſcientia erronea ligat.*

*Actus exterior an addat de bonitate, vel malitia ad actum interiorem.*

tatem. Bonitásque actus exterioris, quæ est ex bonitate finis, non addit ad bonitatem, nisi contingat meliorem fieri voluntatem in bonis, & in malis peiorem; quod tripliciter occurrit. Vno modo secundùm numerum, vt si quis bono, vel malo fine vult aliquid facere, tamen tunc non facit, posteà verò & vult, & facit, duplicatur tunc actus, & est duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo secundùm extensionem, vt si vult facere malum, & desistat, alius verò cogitat, & perseuerat: tunc quantò est cogitatio diuturnior, tantò est peior. Tertio modo secundùm intentionem: quia inquantùm actus sunt pœnosi, vel delectabiles, intantùm intendunt, & remittunt voluntatem, & prout intensius tendit voluntas, melior & peior dicitur voluntas. Si verò loquamur de bonitate actus exterioris, quæ est ex materia, & debitis circunstantiis; si comparatur ad voluntatem, vt terminus, & finis, hoc modo addit ad bonitatem voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur, inquantùm finem, vel terminum consequitur. Vnde perfecta dicitur voluntas, quæ opportunitate data operatur. Sed si possibilitas operandi deesset, voluntate perfecta existente, talis defectus perfectionis, qui est ex actu exteriori, esset simpliciter inuoluntarius; & sic nihil perderet de præmio, vel de pœna. Et euentus sequens actum, si est præcogitatus, addit bonitatem, vel malitiam ad actum exteriorem: nam si aliquis cogitat, quòd ex opere suo multa mala sequi possunt, nec propter hoc dimittit, patet, voluntatem eius esse valdè inordinatam. Sed si euentus sequens non est præcogitatus, tunc est distinguendum, an euentus per se consequatur, & vt in pluribus, vel per accidens, & vt in paucioribus: quia primo modo addit de bono, vel malo, in secundo non addit. Nam res iudicatur, secundùm quod est per se, & non per accidens. Nec aliquid prohibet aliquem actum esse vnum, secundùm quod refertur ad genus naturæ, qui tamen sit multiplex, si referatur ad genus moris; vt ambulatio continua est vnus actus secundùm genus naturæ; & potest tamen contingere, quòd sint plures secundùm genus moris, vtputà, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Vnde si accipitur vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quòd sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali:

*Euentus sequens an addat ad actũ exteriorẽ*

*An idem actus exterior possit esse bonus, vel malus,*

sed si sit vnus vnitate naturæ, & non vnitate moris, potest esse bonus, & malus.q.20.

## *De his, quæ consequuntur Actus humanos ratione Bonitatis, & Malitiæ.*

## *Cap. 21.*

Actus humanus ex hoc, quòd est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati: nam intantùm actus voluntarius dicitur malus, inquantùm recedit ab ordine rationis, & legis æternæ, & intantùm bonus, inquantùm his regulis concordat. Malum enim est quæcunque priuatio boni, quæ in plus se habet, quam peccatum, quod propriè est, cùm actus deficit à debito fine: quia non sequitur regulam suam. Regula verò est in his, quæ naturaliter agunt, inclinatio naturalis: in rationalibus ratio, & lex æterna. Dicitúrque actus laudabilis, vel culpabilis ex hoc, quod imputatur agenti: nam nil aliud est laudari, vel culpari, quam malitiam, vel bonitatem sui actus alicui habenti eos in sua potestate imputare. Sed homo per voluntatem dominus est suorum actuum: vnde in solis actibus voluntariis constituitur ratio laudis, & culpæ. Qui actus humanus, prout bonus est, vel malus, ita habet rationem meriti, vel demeriti. Nam meritum, & demeritum dicũtur in ordine ad retributionem, quæ fit secundùm iustitiam: talis autem retributio secundùm iustitiam fit ex eo, quod quis agit in nocumentum, vel profectum alterius. Vnde prout aliquis in societate viuens, est aliquo modo pars, & membrum totius societatis, ita quod agit in bonum, vel malum alicuius existentis in societate, in totam societatem redundat: sicut qui lædit manum, per consequens totum lædit hominem. Et si aliquid fit in bonum, vel malum alicuius singularis personæ, duplex cadit ratio meriti, vel demeriti. Vno modo, secundùm quod debetur ei retributio à singulari persona, quæ læditur, aut iuuatur: alio modo, prout debetur à toto collegio. Nam si directè ordinatur bonum, & malum in totum collegium, debetur retributio principaliter à toto collegio, & secundariò ab omnibus collegij partibus. Sed si in bonum, vel malum proprium aliquis operatur, etiam ei debetur retributio, inquantùm vergit in bonum commune, prout ipse pars est collegij: licet non debeatur

*In solis actibus voluntarijs est laus, vel culpa*

*Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti secundùm retributionẽ iustitiæ ad alterum.*

beatur ei retributio, inquantùm est bonum, vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi secundùm quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Et actus humanus, inquantùm est bonus, vel malus, habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. His enim modis actus nostri apud Deum habent rationem meriti, vel demeriti, inquantùm ipse est vltimus finis, ad quem omnes referri debent. Vnde qui facit actum malum, non seruat Dei honorem, qui ei, vt vltimo fini, debetur. Etiam ex parte totius communitatis pertinet ad Deum retribuere de his, quæ bene, vel malè fiunt, cùm sit ipse rector, & gubernator totius communitatis: & quamuis ex nostris actibus nihil ei accrescat, vel diminuatur, tamen homo inquantùm in se est, aliquid Deo subtrahit, cùm non seruat ordinem, quem instituit. q. 21.

*Actus humanus quomodo habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.*

## *De Subiecto passionum Animæ in generali.* Cap. 22.

*Passio est in anima*

PAti tripliciter dicitur. Vno modo communiter, secũdùm quod omne recipere est pati, etiam si nihil à re abiiciatur: vt quando aër illuminatur, & hoc magis est perfici, quàm pati. Alio modo dicitur pati propriè, quãdo aliquid recipitur cùm abiectione alterius disconuenientis, prout obiicitur id, quod rei non est conueniens, vt quando sanatur corpus animalis sublata infirmitate. Tertio modo è cõuerso dicitur pati, quando recipitur infirmitas abiecta sanitate: qui propriissimus modus est pasionis, cùm pati dicatur, quando aliquid conueniens expellitur. Quare tristitia magis propriè est passio, quàm lætitia: quia cùm in deterius fit transmutatio, magis propriè habeat rationem pasionis. Est ergo animæ passio secundùm receptionem tantùm, & hoc modo sentire, & intelligere est quoddam pati. Quæ verò est cum abiectione alicuius, non est nisi secundùm transmutationem corporalem: & per accidens competit animæ, inquantùm cõpositum patitur. Magisque est pasio in parte appetitiua, quàm in apprehensiua: cùm pasio importet patientem trahi ad id, quod est agentis. Anima autem magis trahitur per vim appetitiuam: quia per ipsam habet ordinem ad res ipsas, prout in se ipsis

ipsis sunt. vis verò appprehensiua non trahitur ad rem, vt in se ipsa est: sed eã cognoscit secundùm intentionem rei, quam in se habet, vel secundùm proprium modum suum recipit. Vnde verum, & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Et cùm in appetitu intellectiuo non requiratur aliqua transmutatio corporalis, quia non est virtus alicuius organi, ratio passionis magis inuenitur in actu appetitus sensitiui, quàm in actu appetitus intellectiui. Est enim passio propriè, vbi est transmutatio corporalis, quæ in appetitu sensitiuo inuenitur. q. 22.

*Paßio est magis in appetitu, quàm in intellectu.*

## *De Differentia Passionum adinuicem.* Cap. 23.

PAssiones, quæ sunt in irascibili, à concupiscibili differunt specie: quia passiones diuersarum potentiarum referuntur ad diuersa obiecta. Diuersæ autem potentiæ diuersa habent obiecta: & maior requiritur differentia obiecti ad diuersificandam speciem potentiarum, quàm ad diuersificandam speciem actuum vel passionum. Ad cognoscendum ergo passiones, quæ sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, oportet assumere obiectum vtriusque potentiæ, obiectum autem concupiscibilis est bonum, vel malum simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia aliquando anima patitur difficultatem, vel pugnam in adipiscendo tale bonum, vel fugiendo tale malum, quod est supra facilem potestatem animalis: ideo bonum, vel malum, prout habet rationem ardui, vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quæ ergo respiciunt bonum absolutè pertinent ad concupiscibilem, vt gaudium, amor, & similia. Ea verò, quæ sub ratione ardui sunt, vt audacia, spes, & timor, pertinent ad irascibilem. Et in passionibus animæ duplex contrarietas inuenitur. Vna secundùm contrarietatem obiectorum, scilicet boni, & mali, alia secundùm accessum, & recessum ab eodem termino. Sed in passionibus concupiscibilis inuenitur prima contrarietas tantum, quæ est secundùm obiecta: quia bonum & malum absolutè est obiectum concupiscibilis. Bonum autem, vt bonũ nõ potest esse terminus vt à quo, sed solùm vt ad quẽ: quia nihil refugit bonũ, vt est bonũ, sed omnia appetunt ipsum. Ita malũ vt malũ nullus appetit, sed quilibet

*Paßiones concupiscibilis differunt ab irascibilibus.*

*In paßionibus duplex contrarietas inuenitur.*

ipsum fugit:& propter hoc malum non habet rationem termini ad quem, sed solùm termini à quo. Passio ergo concupiscibilis, respectu boni, est vt in ipsum sicut amor, gaudium: respectu vero mali, est ab ipsa, vt odium, fuga, &c. In passionibus vero irascibilis inuenitur contrarietas non solum secundùm contrarietatem boni, vel mali, sed etiam secundùm accessum, & recessum ab eodem termino: sicut inter audaciam & timorem. Nam obiectum irascibilis est sensibile bonum, vel malum; nō quidem absolutè, sed sub ratione ardui, & difficilis. Bonum autem arduum seu difficile, habet rationem, vt in ipsum tendatur, inquantum est bonum quod ad spem pertinet, & vt ab ipso recedatur, vt est difficile, quod pertinet ad desperationem. Similiter malum árduum habet rationem, vt vitetur, inquantùm est malum, & hoc petinet ad timorem: habet etiam rationem, vt in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod aliquod euadit malum, & sic tendit in ipsum audacia. Et in passione irę singulare est, quòd contrarium non habet nec secundùm accessum & recessum, nec secūdùm contrarietatem boni, & mali: quiá ira causatur ex malo iam iniacēte, ad cuius pręsentiā oportet aut succumbere appetitum, & sic non exit terminos tristitiæ, quę est passio cōcupiscibilis: aut habet motum ad inuadendum malum læsiuum, quod ád iram pertinet. Ad fugiendum autem malum, non potest habere motum: quia malum iam ponitur præsens, vel præteritum. Vnde motui iræ non contrariatur aliqua passio secundùm contrarietatem accessus, vel recessus, nec etiam secundùm contrarietatem boni vel mali: quiá malo iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quòd iam non potest habere rationem ardui, cùm habeatur. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, quàm quietatio appetitus in ipso bono adepto: quæ pertinet ád gaudium, quod est passio concupiscibilis. Quare motus iræ non habet aliquem motum animæ contrarium, nisi Miscere, quod negatiuè, siue priuatiuè opponitur: nam cessatio propriè est à motu.

*Passio ira nō habet contrarium.*

Distinguuntúrque passiones secundùm principia actiua, quæ sunt obiecta passionum: quorum actiuorum duplex est differentia. Vna secundùm speciem, vt rationale ab irrationali. Alia secundum diuersitatem virtutis actiuæ, vt magis calidum à minùs calido. In motibus autem partis appetitiuæ bonum habet virtutem attractiuam; malum vero repulsiuam

*Eiusdem potentia a sima iunt passiones quæ spem differunt*

uam. Nam bonum primò causat in appetitu quandam inclinationem, seu aptitudinem, aut connaturalitatem ad ipsum, quod ad passionem amoris pertinet, cui respondet ex parte mali odium. Secundò si bonum non est adhuc habitum, causat motum ad assequendum bonum amatum, quod pertinet ad passionem desiderij, cui ex opposito respondet fuga, vel abominatio. Tertiò si bonum est adeptum, causat in ipso quietationem, quod pertinet ad gaudium, & delectationem, cui ex parte mali respondet tristitia, & dolor. In passionibus autem irascibilis præsupponitur aptitudo, & inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolutè respicit bonum, vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes & desperatio: respectu veò mali nondum iniacentis, timor, & audacia: respectu autem adepti, non est aliqua passio in irascibili: quia cùm iam habeat, non est in eo ratio ardui: sed ex malo iam iniacenti sequitur passio iræ. Sic ergo in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, amor, & odium, desiderium, & fuga, gaudium, & tristitia. In irascibili sunt aliæ três, spes, & desperatio, timor, & audacia, & ira, cui nulla passio contrariatur. Vnde omnes passiones specie differentes sunt vndecim, sex in concupiscibili, & quiuque in irascibili. q. 23.

## *De Bono, & Malo circa Passiones Animæ. Cap. 24*

*Bonū & malū morale, quare est in passionibus.*

PAssiones animæ, prout sunt quidam motus irrationalis appetitus, non sunt bonæ, vel malæ moraliter, quod à ratione dependet. Si verò considerentur, secundùm quod subiacent imperio rationis, & voluntatis, sic in eis est bonum, vel malum morale: quia propinquior est appetitus sensitiuus ipsi rationi, & voluntati, quàm membra exteriora, quorum actus, & motus sunt boni, vel mali moraliter, secūdùm quod sunt voluntarij, quia à voluntate imperantur, vel non prohibentur. Nec omnes passiones malæ sunt, prout Stioci asserebant, qui non discernebant inter sensum, & intellectum & inter appetitum intellectiuum, & sensitiuum: sed omnem rationalem motum voluntatem vocabant, passiones verò totum id, quod extra rationem exibat. Vnde passiones animæ morbos vocabant, quia taliter dici possunt, cùm carent mo-

*An omnis passio sit mala moralitre.*

deratione rationis:sed cùm moderantur à ratione,bonas eas esse rectè Peripatetici existimauerunt: nec in peccatum inclinant, nisi inquantùm à ratione deuiant. Cùm igitur appetitus sensitiuus possit obedire rationi, pertinet ad perfectionem boni moralis, siue humani, quòd etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Nam sicut melius est,quòd homo & velit bonum,& faciat exteriori actu:ita ad perfectionem boni moralis etiam pertinet, quòd homo moueatur ad bonum non solùm secundùm voluntatē,sed etiam secundùm appetitum sensitiuum. Vnde dicitur, Cor meum pro voluntate,& caro mea,pro appetitu sensitiuo, exultauerunt in Deum viuum. Et aliquæ passiones secundùm suam speciem bonæ sunt, vel malæ:nam actus, & passiones dupliciter considerari possunt. Vno modo,secundùm quod sunt in genere naturæ, & sic bonum, vel malum morale non pertinent ad speciem actus,vel passionis. Alio modo secundùm quod pertinent ad genus moris, prout participant aliquid de voluntario,& iudicio rationis,& hoc modo bonū, & malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundùm quod capitur, vt obiectum passionis aliquid de se conueniens rationi, vel dissonum à ratione.q.24.

*An passio addat vel minuat ad bonitatem, vel malitiā actus.*

*Aliqua passio est bona, aliqua mala, secundum suā speciem.*

## *De ordine Passionum adinuicem.*
## *Cap. 25.*

PAssiones concupiscibilis in plura se habent,quàm passiones irascibilis: nam in eis est aliquid pertinens ad motum, vt desiderium, & aliquid ad quietem, vt gaudium. In irascibili autem non est aliquid pertinens ad quietem: quia id, in quo quiescitur, non habet rationem difficilis. Quies verò cùm sit finis motus, prior est in intentione, sed posterior in executione. Quare si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifestè passiones irascibilis præcedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis sicut spes præcedit gaudium. Passio verò concupiscibilis, importans quietem in malo, scilicet tristitiam, media est inter duas passiones irascibilis:quia sequitur timorem, & præcedit motum iræ. Vnde omnis passio irascibilis terminatur ad passio

*Passiones concupiscibilis sūt priores irascibilis*

ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam. Passiones verò concupiscibilis importantes motum, comparatæ passionibus irascibilis, sunt priores, quia irascibiles addunt supra concupiscibiles arduitatem, seu difficultatem: nam spes addit supra desiderium quendam conatum, & timor supra fugam animi depressionem. Quare passiones irascibiles mediæ sunt inter concupiscibiles, quæ important motum in bonum, & in malum, & concupiscibiles, quæ important quietem in bono, & in malo: incipiunt enim à passionibus concupiscibilis, & in ipsis terminantur. Et cùm bonum naturaliter sit prius malo, passiones, quarum obiectum est bonum, sunt illis priores, quarum obiectum est malum: sed bonum habet rationem finis, qui est prior in intentione, & posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis dupliciter attendi, vel secundum intentionem, vel secundum consecutionē. Illud verò est prius, secundum consecutionem quod primò fit in eo, quod tendit ad finem. Sed omne, quod tendit ad aliquem finem, primò habet aptitudinem ad ipsum, secundò tendit in illum, tertiò quiescit in ipso. Sed aptitudo, seu proportio appetitus ad bonū est amor, qui nihil aliud est, quàm complacentia boni: motus autem ad bonum est desiderium, quies verò in bono est gaudium, seu delectatio: sed secundum ordinem intentionis est è conuerso: quia delectatio causat desiderium, & id amorem. Et spes inter passiones irascibilis est prima: quia quantò aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Spes verò est propinquior amori, qui est prima passionum: ergo prima est inter omnes passiones irascibilis. Et quia in via generationis aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, id est, quod ira inter omnes passiones irascibilis est vltima ordine generationis. Sed inter illas, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet, quòd passiones, quarum obiectum est bonū, vt spes, & desperatio, priores sint passionibus, quarum obiectum est malum, vt audacia, & timor: quia sicut appetitus boni est ratio, quòd vitetur malū, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audaciæ: audacia enim sequitur spem victoriæ, & timor sequitur desperationem vincendi. Quare ordo omniū passionum secundū viam generationis, est amor, & odium, desiderium, & fuga, spes & desperatio, timor

*Passiones quorū obiectū est bonū, sūt priores.*

*Spes est prima inter passiones irascibilis.*

*Ordo omnium passionum.*

*An circū-stantia cō-stituat a-ctum mo-ralem in specie bo-ni, vel mali.*

quia mutatur in principalem conditionem obiecti. Si verò maneret in ratione circunstantiæ, cùm habeat rationem accidentis, non dat speciem. Quandocunque ergo circunstantia aliqua respicit specialem ordinem rationis vel prò, vel contrà, quia potest ipsa ratio semper vltra progredi in considerando, tunc oportet, quòd ipsa circunstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo. Non tamen omnis circunstantia augens bonitatem, vel malitiam constituit actum moralem in specie boni, vel mali quamuis augeat illam, sed inquantùm respicit specialem ordinem rationis, vt quia tollit alienum. Quòd autem sit in magna, vel parua quantitate non concernit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi supposita alia conditione, ex qua actus fit bonus, vel malus, vt hoc quod est esse alienum, quod rationi repugnat. Quare tollere alienum in magna, vel parua quantitate, non diuersificat speciem culpæ, quamuis illam grauet, vel minuat. q. 18.

*Non om-nis circū-stātia ad-dit in bo-nitate, vel mali-tia.*

## *De Bonitate, & Malitia Actus interioris Voluntatis. Cap. 19*

*Bonū, & malū at-tenditur secūdum obiecta.*

BOnum, & malum in actibus voluntatis propriè attenditur secundùm obiecta: nam per se ad voluntatem pertinet bonum, & malum, & per se sunt differentiæ actus voluntatis sicut verum, & falsum sunt differentiæ actus intellectualis: atque differentia specifica actuum ex obiecto sumitur. Ex hoc ergo est bonitas voluntatis, quòd aliquis vult bonum. Quæ bonitas voluntatis ex solo obiecto depender, quod per se bonitatem facit in actu, non autem ex circunstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus. Bonitas enim, & malitia actuum humanorum est ex actu voluntatis, ideo secundùm aliquid vnum, vt principium, attenditur bonitas, & malitia ipsius. Quod autem est principium in quolibet genere per se est, & non per accidens: quare ex solo obiecto, & non ex circunstantiis actus voluntatis redditur bonus, vel malus. Dependetque bonitas voluntatis à ratione eo modo, quo dependet ab obiecto. Nam obiectum voluntatis proponitur ei per rationem: quia bonum intellectum est obiectum ei proportionatum, cùm voluntas tendere possit in bonum vniuersale, quod ratio apprehendit. Appetitus verò sensi

*Bonitas voluntatis ex solo obiecto.*

*Bonitas voluntatis depen-det à ra-tione.*

ſenſitiuus tendit in bonum particulare, quod ſolùm apprehendit ſenſus. Atque regula voluntatis humanæ eſt lex æterna: nam in omnibus cauſis ordinatis plus dependet effectus à cauſa prima, quàm à ſecunda. Agit enim ſecunda in virtute primæ, habétque ratio humana, vt ſit regula voluntatis humanæ, & eius menſura, per participationem legis æternæ, quæ eſt ratio diuina. Vbi ergo deficit humana ratio, ad rationem æternam oportet recurrere. Et voluntas diſcordans à ratione, vel conſcientia errante, eſt mala propter obiectum, à quo dependet bonitas, vel malitia ipſius voluntatis, ſecundùm quod per accidens apprehenditur à ratione, id quod eſt bonum, aut malum, ad faciendum, vel vitandum. Obiectum enim voluntatis eſt id, quod proponitur à ratione: & ex quo aliquid proponitur à ratione, vt malum, voluntas, quæ fertur in illud, non ſolùm in indifferentibus, ſed etiam in per ſe bonis, accipit rationem mali, non ſecundùm ſui naturàm, ſed per accidens propter ipſam rationis apprehenſionem, quia vult malum: prout abſtinere à fornicatione eſt bonum, tamen voluntas in ipſum non fertur, niſi vt à ratione proponitur. Si ergo proponitur vt malum à ratione errante, fertur in hoc ſub ratione mali. Quare voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod eſt per ſe malum, ſed quod malum eſt per accidens per apprehenſionem rationis. Et quando quæritur, ſi conſcientia erronea liget, dicendum eſt, quòd ignorantia aliquando cauſat inuoluntarium, aliquando non: & quia bonum morale conſiſtit in actu, inquantum voluntarium eſt, ideo ignorantia inuoluntaria tollit rationem boni, & mali moralis. Atque ſciendum eſt, quòd ignorantia, quæ eſt aliquo modo volita directè, vel indirectè, non cauſat inuoluntarium. Directè enim dicitur ignorantia, in qua directè fertur actus voluntatis: indirectè, quando per negligentiam aliquis non vult ſcire, quod ſcire tenetur, & tunc error rationis, vel conſcientiæ non excuſat: quia voluntas concordans rationi ſic erranti eſt mala. Si autem eſt error, qui cauſet inuoluntarium proueniens ex ignorantia alicuius circunſtātiæ abſque omni negligentia, tunc talis error rationis excuſat, vt voluntas rationi erranti concordans non ſit mala: prout ſi quis crederet, exiſtentem in lecto ſuam eſſe vxorem, quæ tamen non eſſet, & ſic debitum redderet. Et bonitas voluntatis

*Regula voluntatis humanæ eſt lex æterna.*

*Voluntas diſcordās à ratione errante, eſt mala.*

*Conſcientia erronea liget.*

tatis ex intentione finis dependet, cùm dupliciter se possit habere intentio ad voluntatem, vel vt præcedens, vel vt concomitans. Nam si præcedit, tunc causa est volendi, sicut cùm aliquis vult ieiunare propter Deum, ex hoc enim ieiunium habet rationem boni, quia fit propter Deum: & sic bonitas voluntatis dependet ex bonitate voliti, quod est ex intentione finis. Si autem intentio sequitur voluntatem, vt quando accidit aliquid voluntati præexistenti, putà, si vellet aliquid facere, & posteà referat illud in Deum, tunc bonitas primæ voluntatis non dependet ex sequenti intentione, nisi quatenùs actus voluntatis reiteratur cum sequenti intentione. Et quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate non sequitur quantitatem boni, vel mali in intentione: tam si consideretur quantitas ex parte obiecti, quàm si consideretur ex intentione actus. Manifestum est enim multa impedimenta oriri posse circa exteriores actus, quæ non sunt in potestate nostra illa remouere. Sed & voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: vnde ea voluntas, quæ fertur in illud obiectum absolutè consideratum, non est tantùm bona, quantùm est ipsa intentio. Dependétque bonitas voluntatis ex conformitate ad diuinam voluntatem, cùm ex intentione finis dependeat: vltimus autem finis est Deus. Et quia id, quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium, quæ sunt in illo genere, vnumquodque verè dicitur bonum, & rectum, inquantùm attingit ad propriam mensuram. Requiritur ergo ad hoc, quòd voluntas hominis sit bona, vt diuinæ voluntati conformetur non per æquiparantiam, sed per imitationem. Et debet voluntas humana conformari diuinæ voluntati formaliter in volito: quia tenetur velle bonum diuinum, & commune, quod particulari bono anteponitur: materialiter verò non tenetur. Nam apprehensio creaturæ secundùm suam naturam est alicuius boni particularis: & aliquid est bonum secundùm rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem vniuersalem. Vnde aliqua voluntas est bona secundùm aliquam rationem particularem, quam Deus non vult secundùm rationem vniuersalem. Et possunt esse bonæ diuersæ voluntates diuersorum hominum circa opposita, prout sub diuersis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse:

*Bonitas Voluntatis depen det ex in tentione finis.*

*Bonitas Voluntatis depen det ex cõ formitate ad diui nam Vo luntatem.*

*Voluntas humana debét con formari diuinæ Vo luntati, vt sit bo na.*

sed

sed non est recta voluntas, nisi referat suum bonum in commune bonum. q. 19.

## *De Bonitate, & Malitia exteriorum Actuum humanorum.*

## *Cap. 20.*

BOnitas, & malitia actus exterioris, si consideretur secundùm quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, est prior, quam bonitas, & malitia actus voluntatis. Sed si consideretur secundùm quod est in execu.ione operis, sequitur bonitatem, & malitiam voluntatis, quæ est eius principium. Nam ratio boni, vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo deriuatur ad actum exteriorem: sed bonitas, & malitia actus exterioris non tota dependet ex bonitate voluntatis. Nam ad hoc, quòd aliquid sit malum, sufficit vnus singularis defectus. Sed ad hoc, quòd sit simpliciter bonum, requiritur integritas bonitatis. Si ergo voluntas est bona ex obiecto proprio, & ex fine, tunc actus exterior erit bonus. Non autem sufficit ad hoc, quòd actus exterior sit bonus, quia si voluntas est mala, vel ex intentione, vel ex actu volito, & actus exterior erit malus: duplex enim est bonitas, & malitia in actu exteriori. Vna secundùm debitam materiam, & circunstantias, quæ ex ratione dependet: ex qua est bonitas voluntatis, prout in ipsam fertur. Alia est secundùm ordinem ad finem, quæ tota dependet ex voluntate. Et bonitas, & malitia actus interioris, & exterioris est eadem: quia etsi diuersi sunt isti actus secundùm genus naturæ, ex ipsis tamen construitur vnus in genere moris. Vnde quando actus exterior est bonus, vel malus solùm ex ordine ad finem, vt potio amara, quæ nihil appetibile habet, nisi sanitatem, tunc eadem est bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem. Sed quando actus exterior habet bonitatem, vel malitiam per se secundùm materiam, vel circunstantias, tunc bonitas actus exterioris est vna, & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est altera, vt potio dulcis, quæ est delectabilis, & est sanatiua. Ita tamen, quòd bonitas voluntatis, quæ est ex fine, redundat in actum exteriorem, & bonitas actus exterioris redundat in volun-

 tatem.

*An bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.*

*An bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.*

*An bonitas, vel malitia sit eadem exterioris actus, & interioris.*

*Actus exterior an addat de bonitate, vel malitia ad actum interiorem.*

tatem. Bonitásque actús exterioris, quæ est ex bonitate finis, non addit ad bonitatem, nisi contingat meliorem fieri voluntatem in bonis, & in malis peiorem: quod tripliciter occurrit. Vno modo secundùm numerum, vt si quis bono, vel malo fine vult aliquid facere, tamen tunc non facit, postea verò & vult, & facit, duplicatur tunc actus, & est duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo secundùm extensionem, vt si vult facere malum, & desistat, alius verò cogitat, & perseuerat: tunc quantò est cogitatio diuturnior, tantò est peior. Tertio modo secundùm intentionem: quia inquantùm actus sunt pœnosi, vel delectabiles, intantùm intendunt, & remittunt voluntatem, & prout intensius tendit voluntas, melior & peior dicitur voluntas. Si verò loquamur de bonitate actus exterioris, quæ est ex materia, & debitis circunstantiis, si comparatur ad voluntatem, vt terminus, & finis, hoc modo addit ad bonitatem voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur, inquantùm finem, vel terminum consequitur. Vnde perfecta dicitur voluntas, quæ opportunitate data operatur. Sed si possibilitas operandi deesset, voluntate perfecta existente, talis defectus perfectionis, qui est ex actu exteriori, esset simpliciter inuoluntarius: & sic nihil perderet de præmio, vel de pœna. Et euentus sequens actum, si est præcogitatus, addit bonitatem, vel malitiam ad actum exteriorem: nam si aliquis cogitat, quòd ex opere suo multa mala sequi possunt, nec propter hoc dimittit, patet, voluntatem eius esse valdè inordinatam. Sed si euentus sequens non est præcogitatus, tunc est distinguendum, an euentus per se consequatur, & vt in pluribus, vel per accidens, & vt in paucioribus: quia primo modo addit de bono, vel malo, in secundo non addit. Nam res iudicatur, secundùm quod est per se, & non per accidens.

*Euentus sequens an addat ad actũ exteriorẽ.*

*An idem actus exterior possit esse bonus, vel malus.*

Nec aliquid prohibet aliquem actum esse vnum, secundùm quod refertur ad genus naturæ, qui tamen sit multiplex, si referatur ad genus moris: vt ambulatio continua est vnus actus secundùm genus naturæ: & potest tamen contingere, quòd sint plures secundùm genus moris, vtputà, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Vnde si accipitur vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quòd sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali:

sed

ſed ſi ſit vnus vnitate naturæ, & non vnitate moris, poteſt eſſe bonus, & malus.q.20.

## *De his, quæ conſequuntur Actus humanos ratione Bonitatis, & Malitiæ.* *Cap. 21.*

Actus humanus ex hoc, quòd eſt bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati: nam intantùm actus voluntarius dicitur malus, inquantùm recedit ab ordine rationis, & legis æternæ, & intantùm bonus, inquantùm his regulis concordat. Malum enim eſt quæcunque priuatio boni, quæ in plus ſe habet, quam peccatum, quod propriè eſt, cùm actus deficit à debito fine: quia non ſequitur regulam ſuam. Regula verò eſt in his, quæ naturaliter agunt, inclinatio naturalis: in rationalibus ratio, & lex æterna. Dicitúrque actus laudabilis, vel culpabilis ex hoc, quod imputatur agenti: nam nil aliud eſt laudari, vel culpari, quam malitiam, vel bonitatem ſui actus alicui habenti eos in ſua poteſtate imputare. Sed homo per voluntatem dominus eſt ſuorum actuum: vnde in ſolis actibus voluntariis conſtituitur ratio laudis, & culpæ. Qui actus humanus, prout bonus eſt, vel malus, ita habet rationem meriti, vel demeriti. Nam meritum, & demeritum dicūtur in ordine ad retributionem, quæ fit ſecundùm iuſtitiam: talis autem retributio ſecundùm iuſtitiam fit ex eo, quod quis agit in nocumentum, vel profectum alterius. Vnde prout aliquis in ſocietate viuens, eſt aliquo modo pars, & membrum totius ſocietatis, ita quod agit in bonum, vel malum alicuius exiſtentis in ſocietate, in totam ſocietatem redundat: ſicut qui lædit manum, per conſequens totum lædit hominem. Et ſi aliquid fit in bonum, vel malum alicuius ſingularis perſonæ, duplex cadit ratio meriti, vel demeriti. Vno modo, ſecundùm quod debetur ei retributio à ſingulari perſona, quæ læditur, aut iuuatur: alio modo, prout debetur à toto collegio. Nam ſi directè ordinatur bonum, & malum in totum collegium, debetur retributio principaliter à toto collegio, & ſecundariò ab omnibus collegij partibus. Sed ſi in bonum, vel malum proprium aliquis operatur, etiam ei debetur retributio, inquantùm vergit in bonum commune, prout ipſe pars eſt collegij: licet non de-

*In ſolis actibus voluntarijs eſt laus, vel culpa*

*Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti ſecūdùm retributionē iuſtitiæ ad alterum.*

beatur ei retributio, inquantùm eſt bonum, vel malum ſingularis perſonæ, quæ eſt eadem agenti, niſi ſecundùm quandam ſimilitudinem, prout eſt iuſtitia hominis ad ſeipſum.

*Actus humanus quomodo habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.*

Et actus humanus, inquantùm eſt bonus, vel malus, habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, ſecùndum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. His enim modis actus noſtri apud Deum habent rationem meriti, vel demeriti, inquantùm ipſe eſt vltimus finis, ad quem omnes referri debent. Vnde qui facit actum malum, non ſeruat Dei honorem, qui ei, vt vltimo fini, debetur. Etiam ex parte totius communitatis pertinet ad Deum retribuere de his, quæ bene, vel malè fiunt, cùm ſit ipſe rector, & gubernator totius communitatis: & quamuis ex noſtris actibus nihil ei accreſcat, vel diminuatur, tamen homo inquantùm in ſe eſt, aliquid Deo ſubtrahit, cùm non ſeruat ordinem, quem inſtituit. q. 21.

## *De Subiecto paſſionum Animæ in generali.* Cap. 22.

*Paſſio eſt in anima*

PAti tripliciter dicitur. Vno modo communiter, ſecũdùm quod omne recipere eſt pati, etiam ſi nihil à re abiiciatur: vt quando aër illuminatur, & hoc magis eſt perfici, quàm pati. Alio modo dicitur pati propriè, quãdo aliquid recipitur cùm abiectione alterius diſconuenientis, prout obiicitur id, quod rei non eſt conueniens, vt quando ſanatur corpus animalis ſublata infirmitate. Tertio modo è cõuerſo dicitur pati, quando recipitur infirmitas abiecta ſanitate: qui propriiſſimus modus eſt paſsionis, cùm pati dicatur, quando aliquid conueniens expellitur. Quare triſtitia magis propriè eſt paſſio, quàm lætitia: quia cùm in deterius fit tranſmutatio, magis propriè habeat rationem paſsionis. Eſt ergo animæ paſſio ſecundùm receptionem tantùm, & hoc modo ſentire, & intelligere eſt quoddam pati. Quæ verò eſt cum abiectione alicuius, non eſt niſi ſecundùm tranſmutationem corporalem: & per accidens competit animæ, inquantùm cõpoſitum patitur. Magiſque eſt paſsio in parte appetitiua, quàm in apprehenſiua: cùm paſsio importet patientem trahi ad id, quod eſt agentis. Anima autem magis trahitur per vim appetitiuam: quia per ipſam habet ordinem ad res ipſas, prout in ſe ipſis

ipsis sunt. vis verò appprehensiua non trahitur ad rem, vt in se ipsa est: sed eã cognoscit secundùm intentionem rei, quam in se habet, vel secundùm proprium modum suum recipit. Vnde verum, & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Et cùm in appetitu intellectiuo non requiratur aliqua transmutatio corporalis, quia non est virtus alicuius organi, ratio passionis magis inuenitur in actu appetitus sensitiui, quàm in actu appetitus intellectiui. Est enim passio propriè, vbi est transmutatio corporalis, quæ in appetitu sensitiuo inuenitur. q. 22.

*Passio est magis in appetitu, quàm in intellectu.*

## *De Differentia Passionum adinuicem.* Cap. 23.

PAssiones, quæ sunt in irascibili, à concupiscibili differunt specie: quia passiones diuersarum potentiarum referuntur ad diuersa obiecta. Diuersæ autem potentiæ diuersa habent obiecta: & maior requiritur differentia obiecti ad diuersificandam speciem potentiarum, quàm ad diuersificandam speciem actuum vel passionum. Ad cognoscendum ergo passiones, quæ sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, oportet assumere obiectum vtriusque potentiæ, obiectum autem concupiscibilis est bonum, vel malum simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia aliquando anima patitur difficultatem, vel pugnam in adipiscendo tale bonum, vel fugiendo tale malum, quod est supra facilem potestatem animalis: ideo bonum, vel malum, prout habet rationem ardui, vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quæ ergo respiciunt bonum absolutè pertinent ad concupiscibilem, vt gaudium, amor, & similia. Ea verò, quæ sub ratione ardui sunt, vt audacia, spes, & timor, pertinent ad irascibilem. Et in passionibus animæ duplex contrarietas inuenitur. Vna secundùm contrarietatem obiectorum, scilicet boni, & mali, alia secundùm accessum, & recessum ab eodem termino. Sed in passionibus concupiscibilis inuenitur prima contrarietas tantum, quæ est secundùm obiecta: quia bonum & malum absolutè est obiectum concupiscibilis. Bonum autem, vt bonũ nõ potest esse terminus vt à quo, sed solùm vt ad quẽ: quia nihil refugit bonũ, vt est bonũ, sed omnia appetunt ipsum. Ita malũ vt malũ nullus appetit, sed quilibet

*Passiones concupiscibilis differunt ab irascibilibus.*

*In passionibus duplex contrarietas inuenitur.*

ipſum fugit:& propter hoc malum non habet rationem termini ad quem,ſed ſolùm termini à quo. Paſsio ergo concupiſcibilis,reſpectu boni,eſt vt in ipſum ſicut amor,gaudium: reſpectù verò mali,eſt ab ipſa,vt odium,fuga,&c. In paſsionibus vero iraſcibilis inuenitur contrarietas non ſolum ſecundùm contrarietatem boni,vel mali,ſed etiam ſecundùm acceſſum, & receſſum ab eodem termino:ſicut inter audaciam & timorem. Nam obiectum iraſcibilis eſt ſenſibile bonum,vel malum;nõ quidem abſolutè, ſed ſub ratione ardui, & difficilis.Bonum autem arduum ſeu difficile,habet rationem, vt in ipſum tendatur, inquantum eſt bonum quod ad ſpem pertinet, & vt ab ipſo recedatur, vt eſt difficile, quod pertinet ad deſperationem. Similiter malum àrduum habet rationem,vt vitetur,inquantùm eſt malum,& hoc petinet ad timorem:habet etiam rationem, vt in ipſum tendatur, ſicut in quoddam arduum,per quod aliquod euadit malum, & ſic tendit in ipſum audaciá.Et in paſsione irę ſingulare eſt,quòd contrarium non habet nec ſecundùm acceſſum & receſſum, nec ſecũdùm contrarietatem boni,& mali:quiá irá cauſatur ex malo iam iniacẽte,ad cuius pręſentiá oportet aut ſuccumbere appetitum,& ſic non exit terminos triſtitiæ,quę eſt paſſio cõcupiſcibilis:aut habet motum ad inuadendum malum læſiuum, quod ád iram pertinet. Ad fugiendum autem malum, non poteſt habere motum: quia malum iam ponitur præſens, vel præteritum. Vnde motui iræ non contrariatur aliqua paſsio ſecundùm contrarietatem acceſſus, vel receſſus,nec etiam ſecundùm contrarietatem boni vel mali:quia malo iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quöd iam nón poteſt habere rationem ardui, cùm habeatur. Nec poſt adeptionem boni remanet alius motus, quàm quietatio appetitus in ipſo bono adepto: quæ pertinet ad gaudium,quod eſt paſsio concupiſcibilis. Quare motus iræ non habet aliquem motum animæ contrarium,niſi Miſcere,quod negatiuè,ſiue priuatiuè opponitur:nam ceſſatio propriè eſt à motu.

*Paſsio iræ nõ habet contrarium.*

Diſtinguuntúrque paſſiones ſecundùm principia actiua,quæ ſunt obiecta paſſionum:quorum actiuorum duplex eſt differentia. Vna ſecundùm ſpeciem, vt rationale ab irrationali. Alia ſecundùm diuerſitatem virtutis actiuæ, vt magis calidum à minùs calido. In motibus autem partis appetitiuæ bonum habet virtutem attractiuam, malum vero repulſiuam

*Eiuſdem potentiæ a qua ſunt paſſiones, quæ ſpem differunt*

tiam. Nam bonum primò causat in appetitu quandam inclinationem, seu aptitudinem, aut connaturalitatem ad ipsum, quod ad passionem amoris pertinet, cui respondet ex parte mali odium. Secundò si bonum non est adhuc habitum, causat motum ad assequendum bonum amatum, quod pertinet ad passionem desiderij, cui ex opposito respondet fuga, vel abominatio. Tertiò si bonum est adeptum, causat in ipso quietationem, quod pertinet ad gaudium, & delectationem, cui ex parte mali respondet tristitia, & dolor. In passionibus autem irascibilis præsupponitur aptitudo, & inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili. quæ absolutè respicit bonum, vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes & desperatio: respectu veò mali nondum iniacentis, timor, & audacia: respectu autem adepti, non est aliqua passio in irascibili: quia cùm iam habeat, non est in eo ratio ardui: sed ex malo iam iniacenti sequitur passio iræ. Sic ergo in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, amor, & odium, desiderium, & fuga, gaudium, & tristitia. In irascibili sunt aliæ três, spes, & desperatio, timor, & audacia, & ira, cui nulla passio contrariatur. Vnde omnes passiones specie differentes sunt vndecim, sex in concupiscibili, & quinque in irascibili. q. 23.

## *De Bono, & Malo circa Passiones Animæ. Cap. 24*

PAssiones animæ, prout sunt quidam motus irrationalis appetitus, non sunt bonæ, vel malæ moraliter, quod à ratione dependet. Si verò considerentur, secundùm quod subiacent imperio rationis, & voluntatis, sic in eis est bonum, vel malum morale: quia propinquior est appetitus sensitiuus ipsi rationi, & voluntati, quàm membra exteriora, quorum actus, & motus sunt boni, vel mali moraliter, secūdùm quod sunt voluntarij, quia à voluntate imperantur, vel non prohibentur. Nec omnes passiones malæ sunt, prout Stoici asserebant, qui non discernebant inter sensum, & intellectum & inter appetitum intellectiuum, & sensitiuum: sed omnem rationalem motum voluntatem vocabant, passiones verò totum id, quod extra rationem exibat. Vnde passiones animæ morbos vocabant, quia taliter dici possunt, cùm carent mo-

*Bonū & malū morale, quare est in passionibus.*

*An omnis passio sit mala moraliter.*

*An passio addat vel minuat ad bonitatem, vel malitiam actus.* deratione rationis: sed cùm moderantur à ratione, bonas eas esse rectè Peripatetici existimauerunt: nec in peccatum inclinant, nisi inquantùm à ratione deuiant. Cùm igitur appetitus sensitiuus possit obedire rationi, pertinet ad perfectionem boni moralis, siue humani, quòd etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Nam sicut melius est, quòd homo & velit bonum, & faciat exteriori actu: ita ad perfectionem boni moralis etiam pertinet, quòd homo moueatur ad bonum non solùm secundùm voluntatē, sed etiam *Aliqua passio est bona, aliqua mala, secundum suā speciem.* secundùm appetitum sensitiuum. Vnde dicitur, Cor meum pro voluntate, & caro mea, pro appetitu sensitiuo, exultauerunt in Deum viuum. Et aliquæ passiones secundùm suam speciem bonæ sunt, vel malæ: nam actus, & passiones dupliciter considerari possunt. Vno modo, secundùm quod sunt in genere naturæ, & sic bonum, vel malum morale non pertinent ad speciem actus, vel passionis. Alio modo secundùm quod pertinent ad genus moris, prout participant aliquid de voluntario, & iudicio rationis, & hoc modo bonū, & malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundùm quod capitur, vt obiectum passionis aliquid de se conueniens rationi, vel dissonum à ratione. q. 24.

## *De ordine Passionum adinuicem. Cap. 25.*

*Passiones concupiscibilis sūt priores irascibilis* PAssiones concupiscibilis in plura se habent, quàm passiones irascibilis: nam in eis est aliquid pertinens ad motum, vt desiderium, & aliquid ad quietem, vt gaudium. In irascibili autem non est aliquid pertinens ad quietem: quia id, in quo quiescitur, non habet rationem difficilis. Quies verò cùm sit finis motus, prior est in intentione, sed posterior in executione. Quare si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifestè passiones irascibilis præcedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis sicut spes præcedit gaudium. Passio verò concupiscibilis, importans quietem in malo, scilicet tristitiam, media est inter duas passiones irascibilis: quia sequitur timorem, & præcedit motum iræ. Vnde omnis passio irascibilis terminatur

ad passio

ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam. Passiones verò concupiscibilis importantes motum, comparatæ passionibus irascibilis, sunt priores, quia irascibiles addunt supra concupiscibiles arduitatem, seu difficultatem: nam spes addit supra desiderium quendam conatum, & timor supra fugam animi depressionem. Quare passiones irascibiles mediæ sunt inter concupiscibiles, quæ important motum in bonum, & in malum, & concupiscibiles, quæ important quietem in bono, & in malo: incipiunt enim à passionibus concupiscibilis, & in ipsis terminantur. Et cùm bonum naturaliter sit prius malo, passiones, quarum obiectum est bonum, sunt illis priores, quarum obiectum est malum: sed bonum habet rationem finis, qui est prior in intentione, & posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis dupliciter attendi, vel secundum intenrionem, vel secundum consecutionē. Illud verò est prius, secundùm consecutionem quod primò fit in eo, quod tendit ad finem. Sed omne, quod tendit ad aliquem finem, primò habet aptitudinem ad ipsum, secundò tendit in illum, tertiò quiescit in ipso. Sed aptitudo, seu proportio appetitus ad bonū est amor, qui nihil aliud est, quàm complacentia boni: motus autem ad bonum est desiderium, quies verò in bono est gaudium, seu delectatio: sed secundum ordinem intentionis est è conuerso: quia delectatio causat desiderium, & id amorem. Et spes inter passiones irascibilis est prima: quia quantò aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Spes verò est propinquior amori, qui est prima passionum: ergo prima est inter omnes passiones irascibilis. Et quia in via generationis aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, id est, quod ira inter omnes passiones irascibilis est vltima ordine generationis. Sed inter illas, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet, quòd passiones, quarum obiectum est bonū, vt spes, & desperatio, priores sint passionibus, quarum obiectum est malum, vt audacia, & timor: quia sicut appetitus boni est ratio, quòd vitetur malū, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audaciæ: audacia enim sequitur spem victoriæ, & timor sequitur desperationem vincendi. Quare ordo omniū passionum secundū viam generationis, est amor, & odium, desiderium, & fuga, spes & desperatio, timor

*Passiones quarū obiectū est bonū, sūt priores.*

*Spes est prima inter passiones irascibilis.*

*Ordo omnium passionum.*

*Gaudiū, & tristitia, spes & timor sunt quatuor principales passiones*

timor & audacia, ira, gaudium & tristitia, quæ sequuntur ad omnes passiones nominatúrque appetitus irascibilis ab ira: quoniam ira est passio magis manifesta. Et gaudium, & tristitia principales passiones dicuntur, quia istæ duæ sunt completiuæ, & finales respectu omnium passionum: spes verò, & timor principales sunt, non autem completiuæ simpliciter, sed completiuæ in genere motus appetitiui ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, tendit in desiderium, & terminatur in spe; sed respectu mali incipit in odio, procedit ad fugam, & terminatur in timore. Vnde secundum differentiam præsentis, & futuri capiatur distinctio harum quatuor passionum: nam de bono præsenti est gaudium, de malo tristitia, de bono futuro spes, de malo futuro timor: aliæ verò omnes ad has quatuor completiuè reducuntur. q. 25.

## *De Passionibus Animæ in speciali, & primò de Amore. Cap. 26.*

*Amor est aliquid pertinens ad appetitum.*

AMor est aliquid pertinens ad appetitum: vtriusque enim obiectum est bonum. Quare secundùm differentiam appetitus est etiam differentia amoris: nam quidam est appetitus naturalis, per quem res naturaliter appetunt quod eis conuenit secundùm naturam, & per apprehensionem propriam, vel per apprehēsionem instituentis naturam. Alius est appetitus sensitiuus brutorum, qui sequitur apprehensionem ipsorum appetentium, ex necessitate tamen & non ex libero iudicio: qui in hominibus aliquid libertatis participat, inquantùm rationi obedit. Alius est appetitus consequens apprehensionem secundùm liberum iudicium; qui rationalis appetitus, seu voluntas dicitur: & in vnoquoque horum appetituum amor est id, quod est principium motus tendentis in finem amatum: nam in appetitu naturali principium motus est connaturalitas appetentis id, in quod tendit, & dicitur amor naturalis: sed aptatio appetitus sensitiui, vel voluntatis ad aliquod bonum est complacentia boni, quæ dicitur amor sensitiuus, vel intellectiuus, qui sensitiuus est in appetitu sensitiuo, sicut intellectiuus in intellectiuo, & ad concupiscibilem pertinet: quia ad bonum absolutè dicitur, & non per respectum ad arduum. Et amor

est passio; quia immutato appetitu, ab appetibili causatur quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, & vltimò quies, quæ est gaudium. Amor ergo est passio; propriè quidem, secundùm quod est in concupiscibili, communiter autem, & extenso nomine, secundùm quod est in voluntate. Sed amor, dilectio, charitas, & amicitia, non sunt idem; nam amor magis communiter accipitur, quàm charitas, & amicitia, quæ quasi habitus est secundùm Philip. 8. Ethic. dilectio autem addit supra amorem præcedentem electionem. Quare in voluntate est, & non in concupiscibili. Sed amor, & dilectio per modum actus, vel passionis significantur: charitas verò addit supra amorem quandam amoris perfectionem, inquantùm id, quod amatur, magni pretij æstimatur; vt ipsum nomen designat. Atque id, quod amatur amore amicitiæ, simpliciter, & per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter, & secundùm se amatur, sed alteri amatur. Conuenienter ergo diuiditur in hæc amor. q. 26.

*Amor est passio.*

*Amor & dilectio, charitas, & amicitia, non sunt idem.*

## *De Causa Amoris.* *Cap.* 27

BOnum est causa amoris; nam illud propriè est causa amoris, quod est eius obiectum. Obiectum autem amoris, est bonum, cùm amor importet quandam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum. Vnicuique verò bonum est id, quod sibi est connaturale, & proportionatum: nec malum vnquam amatur, nisi sub ratione boni, inquantùm est secundùm quid bonum, & vt bonum appetitur. Differtque pulchrum à bono sola ratione, cùm bonum sit, quod omnia appetunt: & de ratione eius est, vt in eo quietetur appetitus. Sed de ratione pulchri est, vt quietetur in eius appetitu, seu cognitione; vnde addit quendam ordinem ad vim cognoscitiuam. Et quia amoris causa est bonum per modum obiecti, bonum autem est obiectum, prout est apprehensum, ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni, quod amatur. Quare cognitio est causa amoris, & ex hoc dicit Arist. in 8. Ethic. quòd visio corporalis est principium amoris sensitiui, & contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis, est principium amoris

*Bonũ est causa amoris.*

*Cognitio est causa amoris.*

*Similitudo est causa amoris* amoris spiritualis. Atque similitudo est causa amoris, quæ dupliciter attenditur. Vno modo ex hoc, quòd vtrunque habet idem in actu, vt duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo ex hoc, quòd vnum habet in potentia, & in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu, vt graue existens extra suum locum, habet similitudinem cum graui in suo loco existente. Primus modus similitudinis causat amorem amicitiæ, seu beneuolentiæ: nam ex hoc, quòd aliqui duo sunt similes, quasi duo habentes vnam formam, sunt quodam modo vnum in forma illa, vt duo homines sunt vnum in specie humanitatis, & duo albi in albedine. Et ideo affectus vnius tendit in alterum, sicut in vnum sibi, & vult ei bonum, sicut & sibi. Secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, aut amicitiæ vtilis, vel delectabilis: quia vnicuique existenti in potentia inest appetitus sui actus, & si sit sentiens, & cognoscens, in eius consecutione delectatur. Et quia amans amore concupiscentiæ magis amat seipsum, cùm sibi vult bonum, quod concupiscit, quàm alteri, quia sibi est vnus in substantia, alteri verò in similitudine alicuius formæ, ideo si ab eo, qui est sibi similis in participatione formæ impediatur, efficitur illi odiosus, non vt est similis, sed vt proprij boni impeditiuus. Vnde inter superbos sunt iurgia, quia se impediunt in propria excellentia: & propter lucrum figuli corrixantur. *Nulla passio est, quæ non supponat amorem.* Nec aliqua alia passio animæ est, quæ non supponat amorem aliquem: quia omnis alia passio importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo ex connaturalitate aliqua, vel coaptatione, quæ ad rationem amoris pertinet. Accidit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, vt vnum bonum est causa alterius. quæst. 27.

## *De Effectibus Amoris.* *Cap. 28.*

*Amor vnit.* Amor est virtus vnitiua: nam duplex est vnio amantis ad amatum. Vna secundùm rem, vt cùm amatum præsentialiter adest amanti: quam effectiuè facit amor, quia mouet ad quærendum præsentiam amati, quasi ad se pertinentis. Alia verò secundùm affectum, quævnio consideranda est ex apprehensione præcedente: omnis enim appetitus

titus sequitur apprehensionem. Cùm ergo duplex sit amor concupiscentiæ, & amicitiæ, vterque procedit ex quadam apprehensione vnitatis amati ad amantem: nam cùm aliquis amat aliquid, quasi illud concupiscens apprehendit ipsum, quasi pertinens ad suum bene esse. Eodem modo, cùm aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut & sibi vult bonum: apprehendit enim eum, vt alterum se. Et hanc vnionem secundam facit formaliter: quia amor nexus est aliqua duo simul copulans, seu copulare intendens. Effectúsque eius est mutua inhæsio, quæ intelligi potest, & quantùm ad vim apprehensiuam, & quantùm ad vim appetitiuam. Nam quantùm ad vim apprehensiuam amatum dicitur esse in amante, inquantùm amatum immoratur in apprehẽsione amantis: amans verò dicitur esse in amato, secundũ apprehensionem, inquantùm amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed singula ad amatum pertinentia nititur disquirere, & sic ad interiora eius ingreditur. Sed quantùm ad vim appetitiuam amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, vt vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona, quæ vult amato eius per amorem amicitiæ, non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cùm aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cùm aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud, sed propter complacentiam amati interiùs radicatam. Econuersò autem amans est in amato: aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor nanque concupiscentiæ non requiescit in quacunque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati, sed quærit amatum perfectè habere, & quasi ad intima illius peruenire. In amore verò amicitiæ, amans est in amato, inquantùm reputat bona, vel mala amici, vt sua. Potest etiam mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundùm viam redamationis: inquantùm mutuò se amant amici, & sibi inuicem bona volunt, & operantur. Atque ecstasim causat amor, quod est extra se poni: contigit enim secundùm vim apprehensiuam, quando extra cognitionem propriam aliquis ad superiorem eleuatur: velut si supra sensum, & rationem ad aliqua comprehendenda erigatur homo, vel

*Mutua inhæsio est effectus amoris.*

*Amor causat ecstasim.*

ad

ad inferiorem deprimitur, si in furiam, vel dementiam cadit. Sed secundùm appetitiuam dicitur ecstasim pati, quando alicuius appetitus fertur in alterum, exiens quodammodò extra se ipsum. Primam ecstasim facit amor dispositiuè: quia intensa meditatio vnius abstrahit ab aliis. Sed ecstasim secundam facit directè amor amicitiæ simpliciter, amor verò concupiscentiæ secundùm quid: nam in amore concupiscentiæ fertur quis extra se ipsum, inquantùm quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit extra se simpliciter: sed talis affectio in fine infra ipsam concluditur. Sed in amore amicitiæ exit extra se simpliciter propter amicum: quia vult ipsi amico illud bonum. Et zelus ex intensione amoris prouenit: nam quantò aliqua virtus intensiùs tendit in aliquid, tantò fortiùs repellit omne contrarium, vel repugnans. Sed aliter accidit in amore amicitiæ, qui facit hominem moueri in id, quod repugnat bono amici, & pro amico dicitur zelare: per quem etiam modum dicitur quis zelare pro Deo, quando ea, quæ contra Dei voluntatem, & honorem sunt, repellere conatur. Et aliter in amore concupiscentiæ, qui mouetur contra id, quod repugnat quietæ consecutioni eius, quod amatur: quomodo viri dicuntur zelare vxores, ne per consortium aliorum impediatur eorum singularitas, quam in vxoribus quærunt. Et quærentes excellentiam, mouentur contra eos, qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum: qui zelus ad inuidiam pertinet. Vnde dicitur, Noli æmulari in malignantibus. Nec amor est passio læsiua, cùm significet quandam coaptationem virtutis appetitiuæ ad aliquod bonum: nihil enim coaptatur ad id, quod lædit, sed ad id, quod est sibi conueniens. Vnde ex eo proficit, & melioratur: sicut ex amore Dei perficitur amans, & ex amore peccati læditur homo. Quod dicitur de amore, quantùm ad id, quod est formale in ipso, quod est ex parte appetitus. Quantùm verò ad id, quod est materiale in passione amoris, cùm sit immutatio quædam corporalis, accidit aliquando amorem esse læsiuum propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, & in aliis animæ potentiis, quæ per organi corporalis immutationem exercentur. Et propter boni amorem agunt omnia: nam omne agens, agit propter finem: finis autem est bonum desideratum, & vnicuique amatum, quod

*Zelus est affectus amoris.*

*Amor nõ est passio læsiua.*

quod de amore communiter accepto siue intellectuali, seu animali, aut naturali dicitur. q. 28.

## *De Odio.* *Cap. 29.*

*Malum est obiectum odij*

ODium dissonantia quædam est appetitus ad id, quod apprehenditur, vt repugnans, & nociuum: ideo rationem mali habet. Cuius contrarium amor est, cùm consonantia quædam sit ad id, quod apprehendit appetitus, vt conueniens. Quare sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odij: habet nanque appetitus naturalis aptitudinem quandam licet non coniunctam ad id, quod sibi naturaliter conuenit, sic & animalis, & intellectualis appetitus ad id, quod apprehendit, vt conueniens. Et ex amore causatur odium, cùm in repugnantia quadam consistat, sicut amor in consonantia: priùs enim consideratur id, quod conueniens est, quam quod repugnat, nihílque odio habetur, nisi prout corruptiuum, vel impeditiuum eius est, quod amatur. Vnde priùs est amor odio. Et cùm omne odium procedat ex aliquo amore, sicut ex causa, ideo amor, simpliciter loquendo, est fortior odio: fortiùs enim mouetur aliquid in finem, quam in ea, quæ sunt ad finem. Sed recessus à malo est ad finem ordinatus. Quare fortior est motus animæ in bonum, quam in malum. Aliquando tamen fortius videtur odium propter duo. Primò quidem, quia odium est magis sensibile, quam amor, cùm perceptio sensus sit in quadam immutatione: & quando aliquid immutatum est, non ita sentitur, sicut quando immutatur, & propter hoc repugnantia eius, quod oditur, sensibiliùs percipitur, quam conuenientia eius, quod amatur, vt patet in febre ethica, cuius calor, quamuis maior sit calore tertianæ, non tamen ita sentitur, cùm calor ethicæ sit quasi versus in habitum, & naturam. Secundò, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem: nam secundùm diuersitatem bonorum est diuersitas amorum in magnitudine, & paruitate, quibus proportionantur odia opposita. Vnde odiũ, quod correspondet maiori amori, magis mouet, quam minor amor. Nec per se aliquis odio habet se ipsum, cùm vnum quodque appetat bonum naturaliter, & malum sit præter voluntatem. Per accidens autem contingit, quòd aliquis se

*Odium causatur ex amore*

*Amor est fortior odio.*

*Aliquis seipsum odio habere non potest.*

ipſum odiat: vno modo ex parte boni, quod ſibi vult, vt ſi appetit bonum ſecũdùm quid, quod tamen eſt ſimpliciter malum: ſecundùm hoc aliquis vult ſibi malum per accidens. Alio modo ex parte ſui ipſius, cui vult bonum: nam vnumquodque eſt id, quod eſt principalius in ipſo. Sed in homine mens eſt talis: cõtingit tamen, quòd aliqui exiſtimant ſe maximè illud, quod ſunt ſecũdùm naturam corporalem, & ſenſitiuam, vnde ſe amant ſecundùm id, quod ſe exiſtimãt eſſe, & odiunt id, quod verè ſunt, dum volunt contraria rationi.

*Veritas quomodo poteſt odio haberi.*

Quare diligendo iniquitatem, non ſolùm animas ſuas, ſed ſe ipſos etiam verè odiũt. Bonum autem cùm ipſum omnia appetant, non poteſt odio haberi, nec in vniuerſali, nec in particulari, nec ens, & verum in vniuerſali: quia diſſonantia eſt cauſa odij, & conuenientia cauſa amoris. Ens autem, & verum ſunt communia omnibus, ſed in particulari nil prohibet, quoddam ens, & quoddam verum odio haberi: nam contingit aliquod verum particulare tripliciter voluntati repugnare, vel contrariari bono amato. Vno modo, prout veritas eſt originaliter in ipſis rebus, & ſic homo odit aliquã veritatem, dum vellet non eſſe verum, quod eſt verum. Alio modo, prout veritas eſt in cognitione ipſius hominis: quæ impedit ipſum à proſecutione amati, videlicet ſi nollet cognoſcere fidei veritatem, vt libere peccaret. Tertio modo odio habetur veritas particularis, vt repugnans, inquantùm eſt in intellectu alterius, putà cùm aliquis vult iacere in peccato, odit, quòd aliquis veritatẽ circa peccatum ſuum cognoſcat, & ipſum redarguat, vt dicit Aug.

*Vniuerſale an poſſit odio haberi.*

Et aliquid in vniuerſali haberi non poteſt odio, ſi Vniuerſale capitur, ſecundùm quod ſubſtat intentioni vniuerſalitatis: ſic enim non cadit ſub appetitu ſenſitiuo, quia vniuerſale fit per abſtractionem à materia indiuiduali, in quam nulla potentia partis ſenſitiuæ poteſt. Vnde quod commune eſt omnibus, non poteſt eſſe ratio odij. Sed ſi capitur aliquid, cui per abſtractionẽ accidat vniuerſalitas, ſicut dicitur de colore, quod ſecundùm genus eſt obiectum viſus, nõ vt hic color, ſed inquantùm color ſimpliciter, ſic odiũ ſenſitiuæ partis poteſt reſpicere aliquid in vniuerſali: quia ex natura communi aliquid aduerſatur animali, & non ſolùm ex eo, quòd eſt particularis, ſicut oui lupus, vnde ſemper eum fugit, & furem, & calumniatorẽ in genere odit vnuſquiſque ſecundum Ariſt. in 2. Rhet. Sed ira ſemper

cauſatur

causatur ex aliquo actu particulari lædente, & iniuriante; vnde semper concernit aliquod obiectũ particulare. Odium verò potest esse ad aliquid in genere: sed secundùm quod est in parte intellectiua, cùm vniuersalem apprehẽsionem consequitur, potest vtroque modo esse respectu vniuersalis, & particularis. q. 29.

*De Concupiscentia.* *Cap. 30.*

Concupiscentia propriè est in appetitu sensitiuo, & in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur: nam sicut duplex est delectatio, vna in bono intelligibili, quod est bonum rationis, & hæc est animæ tantùm, sic alia est in bono secundum sensum, quæ est animæ & corporis: cum sensus sit virtus in organo corporeo, vnde totius est coniuncti: & talis delectationis appetitus dicitur concupiscentia. Interdum autem sapiẽtiæ, vel spiritualium bonorum appetitus sic nominatur, propter quãdam similitudinem, vel propter intensionem superioris partis in inferiorẽ, vt etiam in spirituale bonum tendat, & ipsum corpus spiritualibus deseruiat. Vnde in Psalmo dicit, Cor meum, & caro mea exultauerũt in Deum. Specialísque passio est cõcupiscentia: nam respicit bonum sensibile pro obiecto secũdum specialem rationem, prout est absens, & trahens affectum, vt tendat in ipsum: bonum enim sensibile, quod est obiectũ appetitus sensitiui, aliter mouet appetitum, inquantùm est præsens, & aliter, inquãtùm est absens: nam quando est præsens, facit quiescere appetitum in ipso, sed quando est absens, facit illum in se tendere, quod ad concupiscentiam, seu desiderium spectat. Quæ concupiscentia diuiditur in naturalem, & non naturalem. Naturalis dicitur, quia conueniens est naturæ animalis, vt cibus, potus, & similia, & istæ communes sunt hominibus, & aliis animalibus, cùm vtrisque sit aliquid conueniens, & delectabile, secundum naturam: & in his omnes homines conueniũt. Non naturalis concupiscentia dicitur, quæ propriè hominis est, & magis cupiditas appellari solet, cùm excogitatur & apprehenditur aliquid, vt bonum, & conueniens, præter id, quod natura requirit. Atque naturalis concupiscentia non potest esse infinita in actu, est enim eius, quod natura requirit: natura verò semper intendit aliquid finitum, & certum, vnde

*Concupiscẽtia est in appetitu sensitiuo.*

*Concupiscẽtia est passio specialis.*

*Alia concupiscentia naturalis, alia non naturalis.*

*Concupiscentia naturalis nõ potest esse infinita in actu.*

nunquam homo infinitum cibum, vel potum cõcupiſcit. Sed ſicut in natura cõtingit eſſe infinitum in potentia per ſucceſſionem, ita talis concupiſcẽtia poteſt infinita eſſe ſucceſſiuè, vt ſcilicet poſt adeptum cibum, iterum alia vice quis deſideret cibum: quia huiuſmodi corporalia bona, cùm adueniunt, non perpetuò manent, ſed deficiunt. Concupiſcẽtia verò non naturalis omninò eſt infinita, cùm rationẽ ſequatur, quæ in infinitũ procedere poteſt: vnde diuitias ſine termino aliquis concupiſcit. Et Ariſt. in primo Pol. dicit, quòd concupiſcentia finis eſt infinita: quia per ſe cõcupiſcitur, vt ſanitas. Vnde maior ſanitas magis concupiſcitur, & ſic in infinitum. Concupiſcentia verò eius, quod eſt ad finem, non eſt infinita, ſi ſecundùm illam menſuram appetitur, quæ conuenit fini. Quare qui appetit diuitias, vt honeſtè viuat, ſufficientes ad id cupit: ſecùs autem de his, qui concupiſcunt diuitias, finem in illis ponentes. q. 30.

*Concupiſcentia nõ naturalis omnino eſt infinita.*

## De Delectatione ſecundùm ſe. Cap. 31.

*Delectatio eſt paſſio.*

DElectatio paſſio eſt: nam motus quidam eſt in appetitu animali conſequens apprehẽſionem ſenſus. Et ſicut res naturales cõſequuntur ſuas perfectiones naturales, quamuis id non ſentiant, ita animalia, quando conſtituuntur in eo, quod eis cõuenit ſecundùm naturã, ſentiunt: & ex hoc ſenſu cauſatur quidam motus animæ in appetitu ſenſitiuo, taliſq; motus delectatio dicitur, quæ paſſio eſt. Quæ delectatio ſecundùm ſe nõ eſt in tempore: quia in bono iam adepto conſiſtit, quod eſt quaſi terminus motus. Sed ſi illud bonum adeptum ſubiacet tranſmutationi, talis delectatio per accidens erit in tempore: quia in tempore ea dicũtur eſſe, quorum eſſe eſt ſucceſſiuum, & de eorum ratione extat ſucceſſio, vt motus, quies, loquutio, & ſimilia. Per accidens verò in tempore dicitur, id, dę cuius ratione non eſt ſucceſſio, ſed tamen alicui ſucceſſiuo ſubiacet: vt eſſe hominem, de ſui ratione non habet ſucceſſionem, cum non ſit motus, ſed terminus generationis ipſius. Sed quia humanum eſſe ſubiacet cauſis tranſmutabilibus, ſecundùm hoc hominem eſſe in tempore accidit. Si verò bonum adeptum omninò ſit intrãſmutabile, delectatio talis, nec per ſe, nec per accidens erit in tempore. Differtque gaudium à delectatione: quia, ſicut dictum eſt de

*An delectatio ſit in tempore.*

*Differt gaudium à delectatione,*

concu

concupiſcentiis naturalibus,& nõ naturalibus,quæ à ratione mouentur, ita etiam de delectationibus dicendum eſt: quia quædam ſunt corporales, cùm delectamur in his, quæ naturaliter concupiſcimus, & hæ ſunt communes cum brutis: aliæ verò ſunt animales, quæ rationem ſequuntur, & iſtæ Gaudij nomen ſortiuntur, quæ brutis non tribuuntur. Vnde in plus ſe habet delectatio, quam gaudium: nam quandoque ſentitur aliqua delectatio ſecũdùm corpus, de qua non gaudet quis ſecundùm rationem. Et delectatio, quæ ſequitur apprehenſionem rationis, eſt in appetitu intellectiuo, quæ dicitur gaudium: nam ad apprehenſionem rationis, non ſolùm commouetur appetitus ſenſitiuus per applicationem ad aliquid particulare, ſed etiam volũtas, in qua eſt gaudium. Hæc tamen eſt differentia inter vtrunque appetitum, quòd delectatio appetitus ſenſibilis ſit cum aliqua corporali transmutatione: delectatio verò appetitus intellectiui nil aliud eſt, quam ſimplex motus voluntatis, quæ ſic ſumpta eſt in Deo, & angelis. Delectationéſque intelligibiles maiores ſunt ſenſibilibus, ſi comparatio ſit, prout in earum actionibus delectamur, videlicet in cognitione ſenſus, & in cognitione intellectus: nam multò magis delectatur homo de hoc, quòd cognoſcit intelligẽdo, quam de hoc quòd cognoſcit aliquid ſentiẽdo: quia perfectior eſt intellectualis cognitio, & magis reflectitur intellectus ſupra actum ſuum, quam ſenſus. Et eſt etiam magis delectabilis, quia nullus eſt, qui non vellet magis carere viſu corporali, quã intellectuali, eo modo quo beſtiæ, vel ſtulti carent. Vnde ſecũdùm ſe ſimpliciter loquendo delectationes ſpirituales ſunt maiores ſenſibilibus: nam ſpirituale bonum maius eſt, & magis dilectũ, quod patet, quia à maximis corporalibus voluptatibus abſtinent homines, ne perdant honorem, qui eſt bonum intelligibile: nobiliórq; eſt cognitio intellectiua, quam ſenſitiua, atq; intimior, cùm ſenſus ſiſtat circa exteriora accidẽtia, intellectus verò penetret vſque ad rei eſſentiam. Eſtq; etiam perfectior, quia coniunctioni ſenſibilis ad ſenſum adiungitur motus, qui eſt actus imperfectus: vnde delectationes ſenſibiles non ſunt totæ ſimul, ſed in eis aliquid pertranſit, & aliquid reſtat conſummandum, vt patet in delectatione ciborum, & venereorum: ſed delectationes intelligibiles ſunt totæ ſimul, & ſine motu. Eſt etiam firmior, quia corporalis delectatio citò deficit, &

*Aliqua delectatio est in appetitu intellectiuo.*

*Delectationes intelligibiles sunt maiores sensibilibus.*

*Quo ad nos corporales delectationes sunt magis vehementes*

corrumpitur: bona verò spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quò ad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primò, quia quò ad nos sensibilia sunt magis nota. Secundò, quia delectationes sensibiles sunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu in inferiorem: vnde sensitiuæ à nobis magis sentiri possunt. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, vt medicinæ contra corporales molestias, vel defectus: quare contra tristitias aduenientes, magis acceptantur, quam spirituales, quæ non habent tristitias contrarias.

*Inter sensuales delectationes, quæ sit potior.*

Et quia sensus diliguntur propter cognitionem, & vtilitatem, vnumquodq; autem afficitur delectabile, inquantùm amatur, ideo vtroque modo contingit delectatio secundùm sensum: quę autem est secundùm cognitionem, propria delectatio est hominis, ea autem, quæ est propter vtilitatem, communis est omnibus animalibus. Quare si loquamur de delectatione, quæ est ratione cognitionis, prout intellectui deseruit visus: maior est delectatio secundùm visum, quam secundùm alium sensum: sicut & delectationes intelligibiles sunt potiores sensibilibus. Si verò loquimur de delectatione sensus, que est ratione vtilitatis, sic maxima delectatio est secundùm tactum: quia vtilitas sensibilium attenditur secundùm ordinem ad conseruationem naturæ animalis, ad quam propinquius se habent sensibilia tactus. Vnde animalia, quæ non habent delectationem secundùm sensum, nisi ratione vtilitatis, non delectantur secundùm alios sensus, nisi in ordine, ad ipsum tactum. Ideo non gaudent canes odore leporum, sed comestione, & leo non delectatur visu cerui, sed comestione ipsius. Delectatio ergo tactus est maxima simpliciter loquendo: quia id, quod naturale est, in vnoquoque est potissimum.

*An aliqua delectatio sit non naturalis.*

Et quia naturale dicitur id, quod est secundum naturam, dupliciter in homine dicitur natura. Vno modo rationale esse: quia per rationem homo in specie constituitur, & sic delectationes naturales hominum dici possunt, quæ secundum talem naturá conueniunt, vt delectari in actibus virtutum, & contemplatione veritatis. Alio modo sumitur natura, prout condiuiditur rationi secundùm id quod est commune homini, & alijs, præcipuè quæ non obediunt rationi: & secundùm hoc ea, quę pertinent ad conseruationem corporis vel secundùm spe-

ciem

ciem,vt venereorũ vſus, vel ſecũdùm indiuiduum,vt cibus, potus,& ſimilia,naturales cauſant delectationes,& aliquando innaturales. Contingit enim id,quod contra hominis naturam,vel quantùm ad rationem, vel quantùm ad corporis conſeruationem fieri huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo exiſtẽtem: quæ corruptio poteſt eſſe ex parte corporis,ſicut ex ægritudine, vt in febricitantibus,quibus dulcia videntur amara, & è contra; & ex mala complexione,vt in his, qui delectantur comedere carbones,& ſimilia,& ex parte animæ, vt in his, qui ex conſuetudine comedunt homines,coeunt cum beſtiis,ſeu maribus, quia corrumpitur in aliquo indiuiduo, aliquod principium naturale ſpeciei,vnde id,quod eſt cõtra naturam ſpeciei, per accidens fit naturale huic indiuiduo, ſicut huic aquæ calidæ pertinet calefacere,quæ ſecundùm naturam propriam infrigidaret. Et in affectibus animæ contingit duas delectationes eſſe contrarias:proportionatur enim delectatio quieti corporum naturalium. Sunt autem duæ quietes in contrariis terminis,videlicet ea,quæ ſurſum eſt,& ea,quæ eſt deorſum:quod tamen in bono virtutis eſſe non poteſt, quia bonum virtutis non capitur niſi per conuenientiam ad aliquid vnum, id eſt, ad rationem:in aliis nihil prohibet duo bona eſſe contraria, vt calidum bonum eſt igni,& frigidum aquæ. q. 31.

*Delectatio poteſt eſſe alteri cõtraria.*

## *De Cauſa Delectationis.*
## *Cap. 32.*

OMnis delectatio aliquam operationem cõſequitur:quia duo ad delectationem requiruntur, cõſecutio videlicet boni conuenientis, & cognitio adeptionis. Vtrunque autem iſtorum in quadã operatione conſiſtit:cognitio enim actualis eſt quædam operatio bonumq; etiam conueniens adipiſcimur per aliquem operationem. Et motus cauſa eſt delectationis:efficitur enim delectabilis ſecundùm tria illa concurrentia ad delectationem:bonum videlicet delectans,coniunctio delectabilis,& ipſa coniunctionis cognitio. Natura nanque noſtra ſic inſtituta eſt,quòd motus eſt ſibi cõueniens: & ex parte noſtra tranſmutatio efficitur delectabilis, ita quòd aliquid nunc conuenit,quod non conueniet poſtea, ſicut in hyeme calefieri,quod non conueniret in æſtate. Patet etiam

*Omnis delectatio conſequitur operationem.*

*Motus eſt cauſa delectationis.*

*Quo ad nos corporales delectationes sunt magis vehementes*

corrumpitur:bona verò spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quò ad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primò, quia quò ad nos sensibilia sunt magis nota. Secundò, quia delectationes sensibiles sunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu in inferiorem: vnde sensitiuæ à nobis magis sentiri possunt. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, vt medicinæ contra corporales molestias, vel defectus: quare contra tristitias aduenientes, magis acceptantur, quam spirituales, quæ non habent tristitias contrarias. Et quia sensus diliguntur propter cognitionem, & vtilitatem, vnumquodq; autem afficitur delectabile, inquantùm amatur, ideo vtroque modo contingit delectatio secundùm sensum: quę autem est secundum cognitionem, propria delectatio est hominis, ea autem, quæ est propter vtilitatem, communis est omnibus animalibus. Quare si loquamur de delectatione, quæ est ratione cognitionis, prout intellectui deseruit visus: maior est delectatio secundùm visum, quam secundùm alium sensum: sicut & delectationes intelligibiles sunt potiores sensibilibus. Si verò loquimur de delectatione sensus, que est ratione vtilitatis, sic maxima delectatio est secundùm tactum: quia vtilitas sensibilium attenditur secundùm ordinem ad conseruationem naturæ animalis, ad quam propinquius se habent sensibilia tactus. Vnde animalia, quæ non habent delectationem secundùm sensum, nisi ratione vtilitatis, non delectantur secundùm alios sensus, nisi in ordine, ad ipsum tactum. Ideo non gaudent canes odore leporum, sed comestione, & leo non delectatur visu cerui, sed comestione ipsius. Delectatio ergo tactus est maxima simpliciter loquendo: quia id, quod naturale est, in vnoquoque est potissimum. Et quia naturale dicitur id, quod est secundum naturam, dupliciter in homine dicitur natura. Vno modo rationale esse: quia per rationem homo in specie constituitur, & sic delectationes naturales hominum dici possunt, quæ secundum talem naturã conueniunt, vt delectari in actibus virtutum, & contemplatione veritatis. Alio modo sumitur natura, prout condiuiditur rationi secundùm id quod est commune homini, & alijs, præcipuè quæ non obediunt rationi: & secundùm hoc ea, quę pertinent ad conseruationem corporis vel secundùm speciem

*Inter sensuales delectationes, quæ sit potior.*

*An aliqua delectatio sit non naturalis.*

ciem, vt venereorũ vsus, vel secũdùm indiuiduum, vt cibus, potus, & similia, naturales causant delectationes, & aliquando innaturales. Contingit enim id, quod contra hominis naturam, vel quantùm ad rationem, vel quantùm ad corporis conseruationem fieri huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existẽtem: quæ corruptio potest esse ex parte corporis, sicut ex ægritudine, vt in febricitantibus, quibus dulcia videntur amara, & è contra: & ex mala complexione, vt in his, qui delectantur comedere carbones, & similia, & ex parte animæ, vt in his, qui ex consuetudine comedunt homines, coeunt cum bestiis, seu maribus, quia corrumpitur in aliquo indiuiduo, aliquod principium naturale speciei, vnde id, quod est cõtra naturam speciei, per accidens fit naturale huic indiuiduo, sicut huic aquæ calidæ pertinet calefacere, quæ secundùm naturam propriam infrigidaret. Et in affectibus animæ contingit duas delectationes esse contrarias: proportionatur enim delectatio quieti corporum naturalium. Sunt autem duæ quietes in contrariis terminis, videlicet ea, quæ sursum est, & ea, quæ est deorsum: quod tamen in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non capitur nisi per conuenientiam ad aliquid vnum, id est, ad rationem: in aliis nihil prohibet duo bona esse contraria, vt calidum bonum est igni, & frigidum aquæ. q. 31.

*Delectatio potest esse alteri cõtraria.*

## *De Causa Delectationis.* *Cap. 32.*

OMnis delectatio aliquam operationem cõsequitur: quia duo ad delectationem requiruntur, cõsecutio videlicet boni conuenientis, & cognitio adeptionis. Vtrunque autem istorum in quadã operatione consistit: cognitio enim actualis est quædam operatio bonumq; etiam conueniens adipiscimur per aliquem operationem. Et motus causa est delectationis: efficitur enim delectabilis secundùm tria illa concurrentia ad delectationem: bonum videlicet delectans, coniunctio delectabilis, & ipsa coniunctionis cognitio. Natura nanque nostra sic instituta est, quòd motus est sibi cõueniens: & ex parte nostra transmutatio efficitur delectabilis, ita quòd aliquid nunc conuenit, quod non conueniet postea, sicut in hyeme calefieri, quod non conueniret in æstate. Patet etiam

*Omnis delectatio consequitur operationem.*

*Motus est causa delectationis.*

ex parte boni delectantis, quod nobis coniungitur: fit enim delectabilis transmutatio. Sed si actio excederet debitā mensuram, delectabile transiret, & sequeretur labor. Patet etiam ex parte cognitionis: quia desiderat homo cognoscere aliquid totum, & perfectum, quod cùm totum simul apprehendi non potest, delectat in his transmutatio vt vnum transeat, & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Et delectatio causatur ex præsentia boni conuenientis, prout sentitur, vel alio modo percipitur: fitque nobis aliquid præsens, vel secundùm cognitionem, prout cognitum est in cognoscente secundùm suam similitudinem, vel secundùm rem, prout vnum alteri realiter cōiungitur actu, vel potentia. Cúmque maior sit coniunctio secundùm rem, quam coniunctio cognitionis, quæ est secundùm similitudinem, & maior sit coniunctio rei in actu, quā in potentia, ideo maxima est delectatio, quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundùm gradum tenet delectatio spei: in qua est coniunctio non solùm secundùm apprehensionem, sed etiam secundùm possibilitatem adipiscendi bonum, quod delectat. Tertium gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam coniunctionem apprehensionis. Et tristitia per accidens potest esse causa delectationis, inquantùm memoratur homo se euasisse ab aliquibus tristibus, & dolorosis: & sic ei accrescit gaudij materia. Et secundùm quod est in actu, causat delectationem, inquantùm facit memoriam rei dilectæ, de cuius absentia aliquis tristatur: & tamen de sola eius apprehēsione delectatur. Atque alterius operatio tripliciter potest esse nobis causa delectationis. Primò, cùm per alicuius operationem aliquod bonum consequimur. Secundò, cùm per aliorum operationem causatur in nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprij boni vnde homines delectantur in hoc, quòd laudantur, & honorantur ab aliis, maximè à sapientibus. Tertiò, prout aliorum bonæ operationes æstimantur, vt propriæ propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi sibi eundem. Benefacereque etiam aliis est causa delectationis, inquantùm alterius bonum propter vnionem amoris, sicut proprium, reputamus: & aliis benefaciendo speramus à Deo, vel ab hominibus bonum nobis ipsis consequi. Spes autem est causa delectationis: fitque in nobis benefaciēdo imaginatio quædam abundantis boni in nobis existentis, ex quo aliis commū

*Spes & memoria sunt causa delectationis.*

*Tristitia potest esse causa delectationis.*

*Actiones aliorum possūt esse causa delectationis.*

*Bene facere delectat.*

communicare possumus, ex qua delectamur: & ideo liberales delectabiliter aliis tribuunt, maximè amicis, cùm amor sit causa delectationis. Similitudo etiam per se hoc operatur: quoniam quædam vnitas est, inquantùm simpliciter vnũ est delectabile, sicut & animabile. Et si id, quod simile est, bonum proprium non corrumpit, sed auget, est simpliciter delectabile: si verò corrumpit, per accidens efficitur contristans, non inquantùm est simile, & vnum, sed vt proprij boni corruptiuum. Vno modo per excessum, vt in superabundantibus cibis euenit, qui fastidiunt. Alio modo per directam contrarietatem ad ipsum bonum proprium, prout vnus figulus alium odit, non vt figulus est, sed inquantùm per alium amittit propriam excellentiam, siue proprium lucrum. Et admiratio etiam causat delectationem, prout habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius, quod scire desiderat: propter hoc enim admirabilia sunt delectabilia, inquantùm sunt rara, & habet aliquis desiderium addiscendi causam, cùm videat effectum & ipsam ignoret. Non ergo ex ignorantia habet delectationem, sed inquantùm admirans aliquid nouum addiscit. Gaudet enim anima in collatione vnius ad vlterum: quia hic est proprius actus, & connaturalis rationis. q. 32.

*Similitudo est causa delectationis.*

*Admiratio causat delectationem.*

## *De Effectibus Delectationis. Cap. 33.*

Dilatatio motum ad latitudinem significat: quæ cùm dimensio magnitudinis corporalis sit, metaphoricè sumitur in affectibus animæ. Et ex parte virtutis apprehensiuæ, apprehendit homo ex coniunctione boni conuenientis perfectionem quandam se esse adeptum, quæ spiritualis magnitudo est: & secundum hoc animus dicitur magnificari, seu dilatari per delectationem. Ex parte etiam virtutis appetitiuæ, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit præbens se ei ad interius ipsam capiendam: vnde hominis affectus per delectationem dilatatur. Quæ delectatio si est perfecta, tunc omnimodam habet quietem, & nullum habet motum, seu desiderium tendens in non habitum: sed quia contingit rem perfectè non haberi: quia res habita non est tota simul, quando recipitur successiuè, vt sunt ferè omnes delectationes cor-

*Delectatio dilatat.*

*Delectatio causat sitim & desiderium.*

porales, ideo fitum, & defiderium excitant. Delectationes verò ſpirituales contrarium pariunt effectum: quia corporales per excreſcentiam naturalis habitudinis efficiuntur faſtidioſæ, vt patet in delectatione ciborum. Sed ſpirituales non ſuperexcreſcunt naturalem habitudinem, imo perficiunt naturam. vnde cùm peruenitur ad cõſummationem in ipſis, tunc ſunt magis delectabiles, niſi per accidens operationi contemplatiuæ adiungantur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per aſsiduitatem operandi laſſeſcunt. Quare Eccl. dicitur, Qui bibit me, adhuc ſitiet. Si vero conſideratur delectatio, prout eſt in memoria, & non in actu: ſic cauſat ſitim, & deſiderium, quando homo redit ad illam diſpoſitionem, in qua erat ſibi delectabile id, quod præteriit. Si autem immutatus ſit ab ea diſpoſitione, memoria non cauſat delectationem, ſed faſtidium: ſicut ei qui plenus eſt cibis, memoria cibi generat faſtidium. Et propriè delectationes adaugent operationes: delectatur enim aliquis in contemplando, & ratiocinando de actu rationis, & ſic attentius operatur, vnde adiuuatur operatio. Sed corporales delectationes impediunt vſum rationis: quia cùm fortiter eis inhæret intentio, delectatur circa alias res, vel ab eis reuocatur. Impediunt etiam ratione contrarietatis, cùm delectationes maximè ſuperexcedentes ordinem rationis, corrumpant exiſtimationem ſpeculatiuam: cui delectatio non contrariatur. Impediunt etiam inquantùm ad delectationes corporales ſequitur quædam tranſmutatio corporalis maior, quã in aliis paſsionibus, quia vehemẽtius afficitur appetitus ad rem præſentem, quàm ad abſentem, & tales corporales perturbationes impediunt vſum rationis, vt patet in vinolẽtis, qui eum ligatum habent. Et delectatio perficit operationem per modum finis ſecundùm quod omne bonum completiue ſuperueniens, poteſt dici finis: ſuper iſtud. n. bonum, quòd eſt operatio: ſuperuenit aliud bonum, quòd eſt delectatio, importans quietationem appetitus in bono præſuppoſito. Perficit etiam indirectè, vt agens: quia delectatus in ſua actione vehementiùs attendit ad ipſam, & ſic diligentiùs eam operatur.

*Delectatio perficit opus.*

q. 33.

De Bo

*De Bonitate, & Militia Delectationum. Cap. 34.*

RESpicientes aliqui ad solas delectationes corporales, quæ sunt magis manifestæ, nec distinguentes inter sensum, & intellectum, omnes malas esse posuerunt: quorum æstimationem patet non esse conuenientem, cùm nullus viuere possit sine aliqua corporali delectatione, ac sensibili. Vnde dicendum est, cùm delectatio sit quies virtutis appetitiuæ in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem, aliquas delectationes esse bonas, secundùm quod rationi, & legi Dei concordant, & aliquas esse malas, secundùm quod à supradictis discordant: sicut in rebus naturalibus id naturale dicitur, quod conuenit naturæ: innaturale, quod naturæ disconuenit. Patet etiam ex parte operationum, quarum quædam sunt bonæ, quædam malæ: sed operationibus sunt coniunctæ delectationes, ideo bonarum actionum delectationes bonæ sunt, & malarum malæ. Sed non est dicendum omnes delectationes esse malas, vt posuerunt Epicurei Stoicis omnino aduersantibus: quia non distinguebant inter id, quod est bonum simpliciter, & id, quod est bonum, quò ad hunc hominem. Contingit enim alicui secundùm dispositionem, in qua nunc inuenitur, aliquid ei esse conueniens, quod tamen non est ei naturale: sicut bonum est leproso quandoque comedere aliqua venenosa, quæ non sunt conuenientia simpliciter complexioni humanæ. Contingit autem, vt id, quod non est conueniens existimetur, vt conueniens. Et quia delectactio est quies appetitus in bono, si illud est bonum simpliciter, in quo quiescit appetitus, tunc delectatio erit simpliciter bona: si autem non sit bonum simpliciter, sed quò ad hunc tantum: nec delectatio tunc est simpliciter, sed huic solùm bona secundùm quid, vel apparens bona. Et quamuis Plato non posuerit omnes delectationes esse malas, vt Stoici, nec omnes bonas, vt Epicurei, sed aliquas bonas, & aliquas malas, ita tamen, quòd nulli insit summum vel optimum bonum. Hoc tamen in duobus deficere patet: quia existimabat delectationem non habere rationem vltimæ perfectionis, cùm videret eas in quodam motu consistere, motus enim & generatio sunt actus imperfecti, quod est manifestè falsum in delectationibus intellectualibus: cùm aliquis delectetur non solùm in generatione scientiæ, quando

*Aliqua delectatio bona, et aliqua mala.*

*An omnis delectatio sit mala.*

*Aliqua delectatio bonum omnis optimum dici potest.*

quando addiscit sed etiam in contemplando secundùm scientiam iam acquisitam. Deficit alio modo, quia dicebat ipsum bonum summum quasi abstractum & participatum optimum, sicut est ipse Deus. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis, quod in vnaquaque re est vltimus finis, qui est & ipsa res, & vsus rei: sicut finis auari est pecunia, & possessio pecuniæ. Ita etiam vltimus finis hominis, est Deus, est etiam & fruitio eius: & per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana. Nam secundùm delectationem voluntatis iudicatur homo bonus vel malus, quia bona, vel mala voluntas ex fine cognoscitur. Finis autem is est, in quo voluntas quiescit, vnde bonus est, qui gaudet in operibus virtutum, & malus, qui in operibus malis: sed delectationes appetitus sensitiui non sunt regula. & mensura bonitatis, vel malitiæ moralis, nam cibi communiter delectabiles sunt, secundùm appetitum sensitiuum bonis, & malis. Boni verò delectantur secundum conuenientiam rationis, quam non curant mali. q. 34.

*An delectatio sit mensura vel regula boni et mali moralis.*

## *De Dolore, seu Tristitia secundùm se. Cap. 35.*

*Dolor est passio animæ.*

DOlor, sicut & delectatio, est in appetitu intellectiuo, siue sensitiuo: cùm in eodem subiecto sensum, vel aliquam apprehensionem supponant. Hæc enim duo requiruntur ad dolorem: coniunctio alicuius mali, quod malum est, quia priuat aliquod bonum, & ipsius coniunctionis perceptio. Quod autem coniungitur, si non habet rationem boni, vel mali respectu eius, cui coniungitur. non causat delectationem, vel dolorem: vnde bonum, & malum inquantùm talia, sunt obiecta appetitus, & ipsum mouent. Motus autem appetitus sensitiui, maximè qui in defectu sonat, passio propriè dicitur: vnde motus doloris semper est in anima. Dicitur autem esse in corpore, quia eius causa est in corpore, cùm aliquid corpori nociuum patimur. Atque dolor in plus se habet, quàm tristitia, quæ ex interiori apprehensione causatur, sicut gaudium in delectationibus: dolor autem ex duplici apprehensione exterioris sensus, vel apprehensione intellectus, seu imaginationis causari potest, sicut & delectatio,

*Tristitia est species doloris.*

tio, quamuis hoc nomine Doloris in corporalibus magis vtamur, cùm magis sint nobis noti, quàm spirituales dolores. Sed sensus exterioris apprehensio est solùm præsentium: cognitiua verò interior, præsentium, præteritorum, & futurorum. Et cùm præsens bonum, & præsens malum sint obiecta delectationis, & doloris, seu tristitiæ contraria, sequitur quòd dolor, & delectatio sint etiam contraria: quamuis per accidens vnum contrariorum possit esse causa alterius. Vnde ex magno desiderio non recusat aliquis ferre tristitias, vt ad delectationem perueniat: sic luctus, ieiunia, & similia ad gloriam perducunt. Sed tristitia, & delectatio, quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad inuicem secundùm speciem: tristitia verò, & delectatio de diuersis, si quidem illa diuersa, non sint diuersa opposita. Sicut tristari de morte amici, & delectari in contemplatione, non habent oppositionem secundùm rationem speciei ad inuicem, sed dispa-rata dicuntur: atque hæc non solùm non sunt opposita secundùm speciem, sed quandoque habent conuenientiam, & affinitatem: sicut gaudere de bono, & tristari de malo.

*Non omnis tristitia côtrariatur omni delectationi.*

Comtemplatio autem si capiatur pro causa delectationis, potest habere tristitiam contrariam: tunc enim delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de rè contemplata. Contingit namque contemplari aliquid nociuum contristans, sicut & aliquid conueniens, & delectans. Si vero accipitur delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum, vt cùm aliquis delectatur de hoc ipso, quod contemplatur, tunc enim non opponitur aliqua tristitia per se loquendo, sed nec aliquam tristitiam habet annexam, cùm secundùm se ipsam sit delectabilis, & perfecta operatio. Per accidens autem admiscetur tristitia, vno modo ex parte organi partis sensitiuæ, alio modo ex impedimento apprehensionis.

*Delectationi contemplationis nô est aliqua tristitia côtraria.*

Fortiórque est appetitus delectationis, quàm fuga tristitiæ: quia causa delectationis est bonum conueniens, causa verò doloris, vel tristitiæ, est aliquod malum repugnans, quod malum non potest esse totaliter absque omni conuenientia repugnans: bonum verò contingit esse absque omni dissonentia. Vnde delectatio potest esse integra, & perfecta, tristitia autem est semper secundùm partem. Quare naturaliter maior est appetitus delectationis, quàm fuga tristitiæ. Patet etiam, quia obiectum delectationis

*Fortior est appetitus delectationis quàm fuga tristitia.*

nis per se ipsum appetitur, malum autem vitatur: quia priuatio boni est. Sed id, quod per se est potiùs est eo, quod est per accidés; ideo vehementiùs tendit appetitus in delectationé, quàm fugiat tristitiam: per accidens autem contigit aliquem magis fugere tristitiam, quàm delectationem appetere: ex parte quidem apprehensionis, cùm ex indigentia amati procedat tristitia: nam ex amissione illa magis sentitur amor. Ex parte etiam causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quàm sit illud bonum, in quo delectamur, sicut magis amatur consistentia corporis, quàm delectatio cibi: vnde propter vitæ conseruationem à cibis abstinemus. Ex parte etiam effectus, inquantùm tristitia impedit, non vnam delectationem tantùm sed omnes. Atque maior est dolor interior, quàm exterior: quia licet in hoc conueniant, quòd vterque est motus virtutis appetitiuæ, differunt tamen quantùm ad causam, quæ est bonum coniunctum, vel malum, & etiam secundùm apprehensionem. Nam causa doloris exterioris est malum coniunctum, quod repugnat corpori, & sequitur apprehensionem sensus, maxime tactus: causa verò doloris interioris est malum coniunctum appetitui, & sequitur apprehensionem exteriorem imaginationis, vel rationis. Si ergo comparentur causæ, illa, quæ pertinet ad dolorem interiorem, per se est, quia ipsi appetitui repugnat: alia, scilicet exterioris, quia corpori repugnat, per aliud est. Semper autem id, quod est per se, prius est eo, quod est per aliud: vnde ex hac parte interior dolor præeminet exteriori. Patet etiam ex apprehensione rationis, & imaginationis, quæ altior est apprehensione tactus: cuius signum est, quòd aliquis voluntariè suscipit exteriores dolores, vt vitet interiorem: qui exterior quodammodo fit delectabilis, & iucundus propter interius gaudium, vt fuit in Martyribus. Quandoque tamen exterior dolor est cum interiori, & tũc dolor augetur: vnde quicquid est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitiui, & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione, sed non econuersò. Quare dicitur Eccle. 25. Omnis plaga tristitia cordis est. Et quatuor sunt species tristitiæ, videlicet misericordia, quæ est tristitia de malo alieno, inquantùm existimatur, vt proprium. Alia est inuidia, quæ est tristitia de bono alieno, inquantùm aliquis

*Dolor interior maior est exteriori.*

*Quatuor species tristitiæ.*

aliquis

aliquis bonum alterius existimat sibi nociuum. Sed quando animus ita deprimitur, quòd non videatur esse refugium, anxietas, seu augustia vocatur: quæ aggrauatio, si intantum procedat, vt etiam exteriora membra ab opere immobilitet, dicitur acidia, quasi vocem amputans: est enim vox inter omnes exteriores motus magis exprimens conceptus, & affectus non solùm hominum, sed etiam aliorum animalium. q. 35.

*De Causis tristitiæ, seu Doloris.* *Cap. 36.*

Doloris magis est causa malum coniunctum, quàm bonum amissum: nam in operibus animæ ita se habet motus appetitus animalis, sicut in rebus naturalibus motus naturalis. Si ergo in motibus naturalibus accipimus accessum, & recessum, accessus per se recipit id, quod est conueniens naturæ: recessus verò per se id, quod est contrarium naturæ: sicut graue per se recedit à loco superiori, & naturaliter accedit ad locum inferiorem. Sed si capiamus causam vtriusq; motus, videlicet grauitatem, per prius grauitas inclinat ad locum deorsum, quàm retrahat à loco sursum, à quo recedit, vt tendat deorsum. Sic in motibus appetitiuis: cùm tristitia se habeat per modum fugæ, & recessus, delectatio verò per modum accessus, & prosecutionis. Sicut ergo delectatio per prius respicit bonum adeptum, vt proprium obiectum, ita tristitia, quæ se habet per modum fugæ, magis respicit malum coniunctum, quàm bonum amissum: eo nanque modo, quo obiectum est causa passionis, eo magis est propriè causa doloris. Et concupiscentia, si consideratur secundùm propriam rationem, est causa tristitiæ, inquantùm de retardatione, vel ablatione boni concupiti tristamur: quamuis causa vniuersalis doloris esse non possit, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus delectamur, quàm futurorum bonorum, quæ concupiscimus. Potest tamen esse delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi, quod concupiscitur. Aug. tamen aliquando ponit concupiscentiam pro amore: & sic vniuersalem causam eam dicit. Sed appetitus vnitatis, sicut concupiscentia, vel cupiditas, ponitur causa doloris: nam bonum vniuscuiusque rei in quadam vnitate consistit, prout vnaquæque res habet illa in se vnita,

*Malum coniunctum est magis causa doloris, quàm bonum amissum.*

*Concupiscētia potest esse causa doloris.*

*An appetitus vnitatis sit causa doloris.*

ex quibus perfectio eius consistit. Vnde Catholici posuerunt vnum esse principium, sicut & bonum. Quare naturaliter vnumquodque appetit vnitatem, sicut bonitatem: & propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor, vel appetitus vnitatis. Atque potestatem maiorem ponit August. causam doloris: quia per ipsam compellitur aliquis ad faciendum ea, quæ propriè voluntati repugnant. Quod autem aduenit contra inclinationem alicuius, non est nisi per rationem alicuius fortioris: ergo maior potestas est causa doloris. Sed si fortior potestas tantùm inualescat, quòd contrariam inclinationem mutet in propriam, iam non erit aliqua repugnantia: vt si fortius agens corrumperet corpus graue, tunc ferri sursùm non esset violentum, sed connaturale. Sic igitur si maior tantùm inualescat, quòd auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitiui, non sequitur dolor: sed tunc solùm, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. q. 36.

*Potestas maior est causa doloris.*

## *De Effectibus Doloris, seu Tristitiæ. Cap. 37.*

QVia potentiæ animæ in vna ipsius essentia radicantur, ideo necesse est, quādo eius intentio vehementer trahitur ad operationem vnius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius: vnde si quid ad se trahat totam animæ intentionem, vel magnam eius partem, non compatitur secum aliud, quod magnam intentionem requirat. Et ideo si dolor erit intensus, impedietur homo à discendo. Dolor autem per accidens, & tristitia, si erit moderata, ita vt cordis dissolutionem, & euagationem non patiatur, poterit conferre ad doctrinam capescendam. Et quia motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis, ideo effectus passionum animæ aliquando metaphoricè nominantur secundùm similitudinem corporum sensibilium, sic feruor attribuitur amori, dilatatio delectationi, & aggrauatio tristitiæ: quia aggrauatur homo ex aliquo pondere, per quod impeditur à proprio motu. Contingit enim tristitia ex aliquo malo præsenti, quod cùm repugnet motui voluntatis: aggrauat animum, inquantùm impedit ipsum, ne fruatur eo, quod vult. Sed si non sit tanta vis mali cōtristantis, vt auferat spem euadendi,

*Magnus dolor aufert facultatē addiscendi.*

*Aggrauatio animi est effect' tristitiæ.*

euadendi, quamuis aggrauetur animus, quantùm ad hoc, quod in præsenti non potiatur eo, quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nociuum contristans: si verò tantùm crescat, vt spes euasionis excludatur, tunc simpliciter impeditur interior motus animi angustiati, & quandoque etiam exterior corporis motus, vt stupidus in seipso remaneat homo. Et operationẽ tristitia debilitat: nunquam enim ita bene aliquid operamur cum tristitia, sicut cum delectatione, quia voluntas est causa operationis. Sed si comparatur operatio ad tristitiam, sicut ad principium, & causam, sic augetur operatio ex tristitia: quia quantò aliquis magis tristatur de aliqua re, tantò magis conatur ad expellendam tristitiam, quæ impedit, si remanet spes, alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causatur. Atq; magis nocet corpori tristitia, quam aliæ passiones: quia illæ, quæ important motum appetitus, cum fuga, seu retractione quadam, repugnãt vitali motioni non solùm secundùm quantitatem, sed etiam secundùm speciem motus: sicut timor, & desperatio, & super omnes tristitia: quæ aggrauat animũ ex malo præsenti, quod est fortius, quam futurum. Sed passiones, quæ important motum appetitus ad prosequẽdum aliquid, non repugnant vitali motioni secundùm speciem: sed solùm possunt repugnare secundùm quantitatem: vnde desiderium, amor, gaudium, & similia, secundùm spem iuuant naturã corporis, quamuis solùm propter excessum possint nocere. Quare magis nocet tristitia, quam aliæ passiones: vnde Eccl. 38. à tristitia festinat mors, & spiritus tristis desiccat ossa. q. 37.

*An tristitia debilitet operationem*

*Tristitia magis nocet corpori, quam aliæ passiones.*

## *De Remedijs Tristitiæ, seu Doloris. Cap. 38.*

QVælibet delectatio remedium affert ad mitigãdam tristitiam, seu dolorem: quia quies est appetitus in bono conuenienti. Sic enim se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitiuis, vt quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali prouenientem: nec obstat, quòd non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundùm speciem, cùm contrarietur secundum genus. Ideo ex parte dispositionis subiecti, quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari po-

*Quælibet delectatio mitigat dolorem.*

*Fletus mitigat dolorem.* test. Et per gemitus, & lachrymas mitigatur dolor: quia omne nociuum interius clausum magis affligit, cùm intentio animæ circa ipsum multiplicetur. Sed quando ad exteriora diffunditur quodammodò disgregatur, & minuitur interior dolor. Est & alia ratio: quia operatio conueniens homini secundùm dispositionem, in qua inuenitur, delectabilis est: fletus autem, & gemitus sunt operationes conuenientes dolentibus. Sic etiam per compassionem amicorum mitigatur dolor: quia, vt dictum est, tristitia aggrauat, vnde rationem oneris habet, à quo subleuari aliquis quærit. Cùm ergo contristatos amicos videt de sua tristitia, fit imaginatio quædam, vt alij cum ipso ferant onus, quasi conantes illum ab onere subleuare: sicut in portandis oneribus corporalibus contingit. Est & alia ratio: quia per hoc, quòd amici condolent, percipit quis se ab eis amari, quod est delectabile. Et veritatis contemplatio dolorem mitigat: quia in ipsa maxima consistit delectatio, præcipuè in sapientiæ amatoribus. Vnde in contemplatione futuræ beatitudinis maximè gaudemus in tribulationibus. Quare Tiburtius martyr, cùm nudis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, Videtur mihi, quòd super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi. Sic somnum, & balnea dolorem mitigant: quia ea, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant: quæ secundùm suam speciem vitali corporis motioni contrariatur. Per ista igitur remedia natura reducitur ad debitum statum: & sic ex his causatur delectatio. q. 38.

*Compassio amicorũ mitigat dolorem.*

*Contemplatio mitigat dolorem.*

*Somnum & balnea dolorem mitigant.*

## *De Bonitate, & Malitia Tristitiæ, seu doloris. Cap. 39.*

*An omnis tristitia sit mala.*

BOnum, & malum dupliciter sumitur: videlicet secundum se, & simpliciter, vel ex suppositione. Primo modo, tristitia semper est mala: anxiari enim appetitum hominis de malo præsenti, mali rationem habet, quia impeditur quies appetitus in bono. Supposito autem aliquo contristabili, vel doloroso ad bonitatem pertinet, quòd aliquis de malo præsenti tristetur, vel doleat: nam si non tristaretur, procederet, vel quòd non sentiret, vel non reputaret illud malum sibi repugnans,

pugnans, quorum vtrumque est manifeste malum. Quare suppoſita præſentia mali, ad bonitatem pertinet, quòd ſequatur triſtitia, vel dolor. Vnde aliqua triſtitia eſt bona ex ſuppoſitione: ſicut verecundia alicuius turpis commiſſi. Atque poteſt habere boni honeſti rationem triſtitia: eſt enim bonum ſecundùm cognitionem, & recuſationem mali, nam atteſtantur hæc duo in dolore corporali bonitatem naturæ, ex qua prouenit, quòd ſenſus ſentit, & natura refugit læſiuum, quod cauſat dolorem. Sed & in interiori triſtitia, cognitio mali eſt per rectum iudicium rationis, & recuſatio mali per voluntatem bene diſpoſitam deteſtantem malum: ex his autem duobus procedit bonum honeſtum. Triſtitia ergo boni honeſti rationem habere poteſt. Et cùm ex malo præſenti duplex motus appetitiuus inſurgat: vnus, quo appetitus contrariatur malo præſenti, & ex hac parte triſtitia non habet vtilitatem: quia quod præſens eſt non poteſt non eſſe præſens. Alius motus conſurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contriſtans: & quantùm ad hoc, ſi eſt de aliquo, quod fugiendum ſit, triſtitia habet vtilitatem. Fugiendum autem eſt aliquid propter ſe ipſum ex contrarietate, quam habet ad bonum, vt eſt peccatum: alio modo fugiendum eſt aliquid, quia eſt occaſio mali. Vtroque modo triſtitia habet rationem vtilis in omni fugiendo: nam ſicut delectatio de bono facit, vt bonum auidiùs quæratur, ita triſtitia de malo facit, vt malum vehementiùs fugiatur. Triſtitia tamen, ſeu dolor non poteſt eſſe ſummum hominis malum: quia aut triſtitia, & dolor eſſet de hoc, quod eſt verè malum, aut de aliquo apparenti malo, quod eſt verè bonum. Sed dolor ſeu triſtitia, quæ eſt de verè malo, non poteſt eſſe ſummum malum: quia inuenitur aliquid potius eo, quod eſt non iudicare malum illud, quod eſt malum maius, id eſt peccatum, & ipſum non refugere. Nec triſtitia, vel dolor de aliquo apparēti malo, quod eſt verè bonum, poteſt eſſe ſummum malum: quia peius eſſet omnino alienari à vero bono. Quare impoſſibile eſt, quòd aliqua triſtitia, vel dolor ſit ſummum hominis malum. Nec eadem ratio eſt delectationis, & triſtitiæ: quia aliqua hominis delectatio poteſt eſſe ſummum hominis bonum, cùm in ea nullum ſit malum, eo modo, quo ſuprà dictum eſt: triſtitia autem nō poteſt eſſe ſummum hominis malum. q. 39.

*Triſtitia poteſt habere ratione honeſti.*

*Triſtitia poteſt eſſe bonum vtile.*

*Dolor ſeu triſtitia, poteſt eſſe ſummū hominis malum.*

## *De Passionibus Irascibilis, & primò de Spe, & Desperatione.*

### *Cap. 40.*

*Spes differt à desiderio.*

SPes differt à desiderio: nam species passionis ex obiectis considerantur. Quatuor autem conditiones spei attenduntur. Primà, spes est de bono, & sic differt à timore, qui est de malo. Secunda, spes est de futuro: vnde differt à gaudio, quod est de præsenti bono. Tertia requiritur, quòd sit spes de aliquo arduo cum difficultate adipiscendi: non enim quis sperat aliquod minimum, quod in sua sit potestate, & sic differt à desiderio, quod est de bono futuro absolutè, & ad concupiscibilem pertinet, spes verò ad irascibilẽ. Quarta, quòd illud arduum sit possibile adipisci, quia non sperat aliquis id, quod adipisci non potest: & sic differt à desperatione, & præsupponit desiderium, sicut omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones cõcupiscibilis. Et pertinet spes ad appetitiuam virtutem, importat enim extensionem quandam appetitus in bonum: motus autem ad res pertinet propriè ad appetitum. Virtutis verò cognitiuæ actio perficitur, secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente, & non secundùm motum cognoscentis ad res. Sed quia intellectus mouet appetitum repræsentando ei suum obiectum secundùm diuersas rationes obiecti apprehensi, ideo in appetitu subsequuntur diuersi motus: alius videlicet ex apprehẽsione boni, & alius ex apprehensione mali, & sic alius ex apprehensione præsentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibilis, & impossibilis: & secundùm hoc spes est motus virtutis appetitiuæ consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci. Et quia interiores passiones animalium deprehendi possunt ex exterioribus motibus, hinc patet spem esse in brutis: si enim canis videt leporem nimis distantem, aut accipiter auem, non mouetur, quasi non sperans adipisci posse: si verò est de propinquo, mouetur, vt capiat. Appetitus enim sensitiuus brutorum, & naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus separati, qui naturam instituit: vnde quodam naturali instinctu agunt, sicut & appetitus intellectiuus, & per hunc modum in brutis est spes, & desperatio. Et in mutationibus duplex est contrarietas, vna secundùm accessum ad contrarios terminos, quæ sola

*Spes pertinet ad virtutem appetitiuam.*

*Spes est in brutis.*

*Desperatio cõtrariatur spei.*

sola inuenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, & odium insimul contrariantur: alia est per accessum, & recessum, respectu eiusdem termini. Et hæc contrarietas in passionibus irascibilis inuenitur. Sic desperatio spei est contraria, sicut recessus accessui: obiectum enim spei est bonum arduum, quod rationem attrahendi habet, inquantùm consideratur cum possibilitate adipiscendi, prout autem cum impossibilitate obtinendi consideratur, est desperatio, quæ repulsiui rationem habet. Et experientia etiam est causa spei: *Experientia est causa spei.* nam potest esse aliquid causa eius, vel quia aliquid homini facit possibile, vel saltē facit eum existimare aliquid ei esse possibile. Primo modo causa spei sunt diuitiæ, fortitudo, & omnia, quæ augent hominis potestatem: & hoc modo experientia causat spem, quia facultatem facit aliquid de facili faciendi. Alio etiam modo causatur spes, inquantùm facit homini existimationem, quòd aliquid sit sibi possibile: & sic doctrina, persuasio, & experientia, facit, inquantùm per experientiam fit existimatio, quòd aliquid sit possibile, quod prius reputabatur impossibile: & hoc modo diuersa experientia potest causare defectum spei. Quare duobus modis causat spem experientia, & vno modo defectum spei: vnde magis dicere possumus eam esse causam spei. Et iuuentus *Iuuenes, & ebrij sunt magnæ spei.* est causa spei, cùm bonum futurum arduum & possibile sit spei obiectum: nam iuuenes multum habent de futuro, & parum de præterito, spes enim de futuro est, & memoria de præterito. Ideo multùm viuunt in spe, & propter caliditatem naturæ habent multos spiritus: vnde in eis cor ampliatur, & sic in ardua tendunt, quare animosi sunt, & bonæ spei. Et quia non passi sunt repulsam, nec experti sunt impedimenta in suis conatibus, ideo de facili reputant aliquid sibi possibile. Ebriosi verò propter caliditatem, & multiplicationem spirituum propter vinum, & propter inconsiderationem periculorum, & defectuum, sunt magnæ spei: ex hac eadem ratione omnes stulti, & ratione non vtentes omnia tentant, & sunt bonæ spei. Est etiam spes causa amoris, inquantùm respicit illum, per quem nobis fit aliquid possibile: cùm enim speramus per aliquem nobis prouenire posse bonum, in ipsum mouemur, sicut in nostrum bonum, & amare incipimus, & ex eo, quod amamus, per accidens ex amore causatur spes: quia credimus ab eo retroamari. *Spes est causa amoris.*

Inquantùm verò ſpes reſpicit bonum ſperatum, hoc modo ſpes cauſatur ab amore: quia non eſt ſpes niſi de bono amato. Adiuuátq; operationem ſpes ex ratione ſui obiecti, quod eſt bonum arduum poſsibile: exiſtimatio enim ardui excitat attentionem, & poſsibilis non retardat conatum: vnde homo intentè operatur propter ſpem. Adiuuat etiam: quia ſpes cauſat delectationem, quæ operationem ſatis facilitat. q. 40.

*Spes adiuuat operationē.*

## De Timore ſecundùm ſe, Cap. 41.

*Timor primum locum obtinet poſt triſtitiā.*

Timor poſt triſtitiam primum obtinet locum inter animæ paſsiones: nam ad rationem paſsionis primò requiritur, quòd ſit motus paſsiuæ virtutis, ad quam comparetur ſuum obiectum per modum actiui mouentis, eò quòd paſsio eſt effectus agentis: & per hunc modum Sentire, & Intelligere pati dicuntur. Vel magis propriè paſsio dicitur motus appetitus habentis organum corporale, qui fit cum aliqua corporali tranſmutatione. Propriiſsimè verò dicuntur paſsiones, quæ aliquod nocumentum importaut. Timor ergo eſt paſsio, quia eſt de malo, & fit cum tranſmutatione, videlicet cum contractione quadam: vnde proprie competit ei ratio paſsionis, poſt triſtitiam tamen, quæ eſt de præſenti malo, quia timor eſt de malo futuro, quod non ita mouet ſicut præſens. Et eſt ſpecialis paſsio: nam paſsiones recipiunt ſpeciem ex obiectis. Quare ſpecialis paſsio eſt, quæ habet ſpeciale obiectum: cùm obiectum timoris ſit malum futurum difficile, cui reſiſti non poteſt: ſicut obiectum ſpei eſt bonum futurum arduum poſſibile adipiſci. Et aliquis timor dicitur naturalis, qui à non naturali diſtinguitur ſecundum diuerſitatem obiecti: eſt enim timor de malo corruptiuo, quod natura refugit propter naturale deſiderium eſſendi. Timor autem de malo contriſtatiuo, quod non repugnat naturæ, ſed deſiderio appetitus, non eſt naturalis. Conuenientérque aſsignantur ſex ſpecies timoris, videlicet ſegnities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor, & agonia: nam timor eſt de futuro malo, quod excedit poteſtatem timentis, ita vt ei reſiſtere non poſsit. Tale autem malum conſideratur vel in operatione hominis vel in exterioribus rebus. In operatione hominis duplex malum timeri

*Aliquis timor eſt naturalis.*

*Sex ſpecies timoris.*

meri poteſt. Primò, labor grauans naturam, & ſic cauſatur ſegnities: quia fugit aliquis operari propter timorem excedentis laboris. Secundò, turpitudo lædens opinionem, quæ ſi timetur in actu committendo, erit erubeſcentia: ſi de actu turpi facto, eſt verecundia. Malum autem, quod eſt in rebus exterioribus triplicem poteſt excedere facultatem hominis ad reſiſtendum. Primò ratione ſuæ magnitudinis: quia conſiderat aliquis magnum aliquod malum, cuius exitum perſpicere non ſufficit, & ſic eſt admiratio. Secundò ex deſuetudine: quia aliquod malum noſtræ conſiderationi offertur, & ſic noſtræ exiſtimationi magnum eſt: vnde ex tali inſolita imaginatione ſtupor cauſatur. Tertiò cùm aliqua ex improuiſo accidunt, quæ præuideri non poſſunt, ſicut futura infortunia timentur: & talis timor dicitur agonia. q.41

## *De Obiecto Timoris. Cap. 42.*

Timor, cùm fugam quandam importet, primò, & per ſe reſpicit malum, vt proprium obiectum: bonum autem reſpicere poteſt, ſecundum quod habet habitudinem ad malum, quod dupliciter contingere poteſt. Vno modo, inquantùm per malum priuatur bonum: ex hoc enim aliquid eſt malum, quia priuatiuum eſt boni, vnde cùm vitatur malum, quia eſt malum, ſequitur, vt malum vitetur, quia priuat bonum, quod quis amando proſequitur. Alio modo comparatur bonum ad malum, vt cauſa ipſius, inquantùm aliquod bonum ſua virtute poteſt inducere aliquod nocumentum in bono amato: nam timor ad duo reſpicit, videlicet ad malum, quod refugit, & ad illud bonum, quod ſua virtute poteſt infligere pœnam ſpiritualem, vel corporalem. Per hunc etiam modum timetur poteſtas hominum, maximè quando eſt læſiua, vel iniuſta: quia in promptu habet nocumentum inferre. Et de malo naturæ poteſt eſſe timor: cùm timor proueniat ex phantaſia futuri mali: quod ergo remouet phantaſiam futuri mali, timorem etiam remouet. Ex duobus autem contingit, quòd futurum malum non appareat. Vno modo, quod futurum ſit valde remotum, & diſtans: quia exiſtimatur tale, vt non futurum. Vnde Ariſtoteles in ſecundo Rhet. Quæ valdè longè ſunt, non timentur:

*Timor primò & per ſe reſpicit malum.*

*An de malo naturæ poſſit eſſe timor.*

ſciunt enim omnes, quod morientur, ſed quia non propè eſt, nihil curant. Alio modo exiſtimatur aliquod malum, quod futurum eſt, vt non futurum, propter neceſſitatem, quę facit exiſtimare, vt præſens: vnde in ſecundo Rhet. Ariſtote. Qui iam decapitantur non timent: videntes ſibi neceſſitatem mortis imminere. Sed ad hoc, vt timeatur, oportet adeſſe aliquam ſpem ſalutis: quia licet malum ſit propinquum, cùm aliqua adſit ſpes euaſionis, tunc adeſt timor. Et cùm de malo futuro arduo, quod de facili vitari non poteſt, ſit timor, de malo culpæ eſſe non poteſt: quia quod voluntati noſtræ ſubiacet, non habet rationem terribilis: malum enim culpæ propriam cauſam habet voluntatem humanam. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori poteſt inclinari ad peccandum, ſi illud inclinans habet magnam vim ad inclinandum, ſecundùm hoc poterit eſſe timor de malo culpæ: inquantùm eſt ab exteriori cauſa: vt ſiquis timeat in ſocietate malorum permanere, ne ab eis ad peccandum inducatur, quamuis hoc magis ſit timere ſeductionem, quam culpam ſecundum propriam rationem, vt eſt voluntaria. Cùm ergo rationem terribilis habeat, quod ex cauſa extrinſeca prouenit, & non quod ex noſtra voluntate eſt, timor, inquantùm eſt paſſio quædam conſequens phantaſiam mali imminentis, timeri poteſt: ex cauſa enim extrinſeca imminet ei neceſſitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Sed inquantùm appetitus interior obedit rationi, & homo repellere poteſt timorem, ſecundum hoc timor timeri non poteſt. Et quæ repentina ſunt, magis timentur: nam malum imminens, ſic maius apparet, omnia enim corporalia bona, & mala, quantò magis conſiderantur, minora apparent, & ideo ſicut propter diuturnitatem dolor præſentis mali mitigatur: ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Patet ſecundò, quia aliquid inſolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantùm ſubtrahit remedia, quæ homo poteſt præparare ad repellendum malum futurum, quæ præparare non poteſt, quando ex improuiſo malum occurrit. Et cùm malum augeatur non ſolùm ſecundùm ſpeciem mali, ſed etiam ſecundùm circunſtantias, inter quas diuturnitas, vel perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali, patet, quod talia maximè redduntur timenda. Si enim ea, quæ ſunt in tempore, ſecundùm

*De malo culpa non eſt timor.*

*Timor ipſe an timeri poſſit.*

*Repentina magis timentur.*

cundùm durationem temporis aliquo modo mensurantur, pati aliquid in tanto tempore est malum : pati idem in duplo tempore, est duplicatum malum. Et secundùm hanc rationem pati idem in infinito tempore erit perpetuò pati. quæstio.42. *Quæ non habēt remedium, magis timentur.*

## *De Causa Timoris. Cap. 43.*

OBiecta passionum animæ ad ipsas se habent, sicut formæ, cùm passiones ab obiectis speciem recipiant: vnde quidquid est causa obiecti, est etiam causa passionis. Causa autem obiecti vel est per modum materialis dispositionis, vt obiectum delectationis, est bonum apparens, conueniens, coniunctum : cuius causa efficiens est id, quod facit coniunctionem, vel facit conuenientiam, vel bonitatem, aut apparentiam talis boni. Et sic cùm obiectum timoris sit malum futurum propinquum, quod de facili vitari non potest, ideo qui potest inferre tale malum, est causa efficiens obiecti timoris, & per consequens ipsius timoris. Illud autē, per quod aliquis ita disponitur, vt aliq̄uid sit ei tale, est causa timoris: nam ex hoc, quòd quis amat aliquod bonum, sequitur, quod priuans tale bonum, sit ei malum, & tanquam malum, ipsum timeatur. Et per istum modum materialis dispositionis defectus, per se loquendo, est causa timoris : contingit enim, quod aliquis non possit de facili repellere imminens malum ex aliquo defectu virtutis : quamuis ad causandum timorem requiratur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus, qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia : & maior est defectus, si totaliter sensus mali auferetur, vel amor boni, cuius contrarium timetur. Per modum verò causæ efficientis, virtus & robur est causa timoris : quamuis per accidens ex ista parte defectus aliquis causet timorem, inquantùm ex aliquo defectu contingit, quod quis vult nocumentum inferre propter iniustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia lædi timet. q. 43. *Amor est causa timoris.* *Defectus est causa timoris.*

## *De Effectibus Timoris.*
## *Cap. 44.*

*Timor facit cõtractionem.* Timor contractionem quandam facit: nam prouenit timor ex phantasia alicuius imminentis mali: quod difficilè repelli potest. Ista autem difficultas ex debilitate virtutis procedit, quæ quantò est debilior, tantò ad pauciora se potest extendere. Vnde ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in apperitu, sicut patet in morientibus, in quibus propter debilitatem virtutis natura ad interiora retrahitur. & ciues, quando in ciuitatibus timent ab exterioribus, se retrahunt, & quantùm possunt, ad interiora recurrunt. Qui motus non idem est in timentibus, & iratis: nam in iratis, propter calorem, & subtilitatem spirituum, qui proueniunt ex appetitu vindictæ, interiùs fit motus spirituum ab inferioribus ad superiora: & ideo congregantur spiritus, & calor circa cor, vnde irati prompti, & audaces redduntur ad inuadendum. Sed in timentibus propter frigiditatem ingrossantem spiritus, mouentur à superioribus ad inferiora, quæ frigiditas procedit ex imaginatione defectus virtutis: & sic non multiplicantur calor, & spiritus circa cor, sed magis à corde refugiunt. Et propter hoc timentes non promptè inuadunt, & propter hoc etiam tacent, & tremunt: quia fit motus caloris, & spirituum à corde ad inferiores partes, & sic formationi vocis contrariatur, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et timor consiliatiuos facit: quia homines in timoribus maximè quærunt consiliari. *Timor facit consiliarium.* Quæ enim timorem incutiunt, apprehenduntur, vt mala, non simpliciter, sed vt magnitudinem quandam habentia, quæ cum difficultate vix repelli possint, & quasi propè existentia: vnde consiliari oportet ex hac parte sollicitudinis. Sed si consideratur facultas bene consiliandi, nec timor, nec aliqua passio consiliatiuos facit, imò perturbat: nam homini affecto secundum aliquam passionem videtur illud esse maius, vel minùs, quam sit secundum rei veritatẽ, prout amanti ea, quæ amat, videntur meliora, & timenti terribiliora. Atque magis prodest ad consilium timor, quã spes: quia spes est de bono, prout ipsum consequi possumus, timor autem de malo, prout vix repelli potest. Vnde magis respi-

cit

cit rationem difficilis timor, quàm spes. In difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, consiliamur. Et cùm in timore fiat quædam contractio ab exterioribus ad interiora, ideo remanentibus exterioribus frigidis, in eis accidit tremor: qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilitatem maximè facit defectus caloris, qui est instrumentum, quo anima mouet, vnde reuocato calore ab exterioribus ad interiora, multiplicatur ipse calor interiùs, ergo inferiora circa nutritiuã. Quare consumpto humido causatur sitis, & interdum solutio ventris, vrinæ emissio, & quandoque seminis. Et quia in timore calor deserit cor à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maximè tremit cor, aliáque membra ad pectus, vbi est cor, connexionem habentia: vnde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor. Tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad ipsum cor, vnde & strepitus dentium sequitur: & eadem ratione brachia, & manus tremũt. Vel etiam, quia huiusmodi sunt magis mobilia: propter quod & genua tremant timentibus. Operatio autem exterior hominis causatur quidem ab anima, sicut à primo mouente, sed à corporeis membris, sicut ab instrumentis: contingit autem operationem impediri, & propter defectum instrumenti, & propter defectum principialis mouentis. Nam timor quantùm de se est, ex parte instrumentorum corporalium semper natus est impedire exteriorem operationem propter defectum caloris, qui ex timore accidit in membris exterioribus: sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multùm turbans rationem, confert ad bene operandum, quia causat sollicitudinem, & facit attentiùs consiliari, & operari. Sed si intantùm crescit timor, quòd rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. quæst. 44.

*Timor causat tremorẽ.*

*An timor impediat operationem.*

## *De Audacia.* *Cap.* 45.

AVdacia contraria est timori: nam ea inter se sunt contraria, quæ maximè inuicem distant. Audacia autem maximè distat à timore, quia aggreditur periculum imminens, vt vincat ipsum periculum, timor verò refugit nocumentum

*Audacia contrariatur timori.*

mentum futurum propter victoriam eius super ipsum timentem. Et audacia consequitur spem: ex hoc enim, quòd aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum, sicut desperatio sequitur timorem. Nam ideo aliquis desperat, quia timet difficultatem, quæ est circa bonum sperandum: omnis enim motus appetitiuus reducitur ad prosecutionem, vel fugam, quæ sunt vel alicuius per se, vel per accidens. Per se prosecutio boni est, quæ ad spem pertinet: per se fuga mali ad timorem. Per accidens verò prosecutio mali esse potest, propter aliquod bonum adiunctum, quod ad audaciam spectat: fuga autem boni propter aliquod malum adiunctum, ad desperationem. Nec aliquis defectus est causa audaciæ, nam causa eius est, cùm in phantasia est spes salutis propè existentis: timenda verò aut non sint, aut longe sint. Quare quæcunque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, causa sunt audaciæ: & quia timor, spes, & audacia sunt passiones consistentes in motu appetitus, & in quadam transmutatione corporali, dupliciter accipitur causa audaciæ tam circa prouocationem spei, quàm circa exclusionem timoris. Vno modo, ex parte motus appetitus spes causat audaciam per ea, quæ facit existimare possibile esse adipisci victoriam per propriam potentiam, vt est fortitudo corporis, experientia in periculis, & diuitiæ: per aliorum verò potentiam, vt est multitudo amicorum, aliorum auxilium, & maximè per diuinum: nam qui bene se habent ad illud, audaciores sunt, vt etiam dicit Arist. in 2. Rhet. Timor autem excluditur secundùm istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, vel quia homo non habet inimicos, vel nulli nocuit, & similia alio modo, ex parte transmutationis corporalis causatur audacia per prouocationem spei, & exclusionem timoris: vel ex his, quæ faciunt caliditatem circa cor: vnde habentes paruum cor, sunt magis audaces: quia calor naturalis citiùs id calefacit, quàm magnam quantitatem cordis habentia animalia. Sic etiam habentes magnum pulmonem sanguineum, sunt audaciores propter caliditatem cordis inde consequentem: sic accidit in ebriosis propter vini caliditatem. Patet ergo, quòd nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantùm habet adiunctam aliquam excellentiam veram, vel existimatam, vel

*Audacia sequitur spem.*

*Defectus non est causa audaciæ.*

ex parte alterius, vel ex parte sui. Et audaces promptiores sunt in principio, quàm in fine in periculis:nā audacia, cùm motus quidam sit appetitus sensitiui, sequitur apprehensionem suæ virtutis, quæ sensitiua existens non habet collationem, aut inquisitionem singulorum, quæ circunstant rem:sed subitum habet iudicium. Contingit autem aliquando secundùm subitam apprehensionem non cognosci omnia, quæ difficultatem habent: vnde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum, in quo existentes maiorem sentiunt difficultatem, quàm existimarint, & ideo deficiunt. Ratio verò omnia discurrit, quæ difficultatem afferunt negotiis. Quare fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi: quia non ex passionibus, sed cum deliberatione debita pericula aggredientes, cùm in ipsis sunt, non experiuntur aliquid improuisum sed quandoque minora illis, quæ præcogitauerunt, & ideo magis persistunt. Vel quia aggrediuntur pericula propter bonum virtutis: & sic in eis perseuerat boni voluntas. Audaces verò propter solam existimationem facientem spem, & excludētem timorem. q. 45.

*Audaces in principio sunt promptiores quàm in fine.*

*De Ira secundùm se.* *Cap. 46.*

IRa specialis passio est: nàm aliquid dicitur generale per prædicationem, vt animal ad omnia animalia, & sic non est passio generalis, sed condiuisa aliis passionibus. Alio modo generale est per causam, sicut sol est generalis causa omnium, quæ generantur in his inferioribus. Nec hoc modo est causa aliarum passionū ira, sed amor, qui est radix omnium passionum. Tertio modo, generale dicitur effectus productus ex concursu multarum causarum, quia habet multas causas quodammodò in actu: & hoc modo ira potest dici passio generalis, inquantùm causatur ex concursu multarum passionum. Insurgit enim motus iræ ex aliqua tristitia illata, vnde adest desiderium, & spes vlciscendi: appetit namque vindictam iratus, si est possibilis, quare si fuerit valdè excellens persona, quæ nocumentum intulit: non sequitur ira, sed solùm tristitia. Et ira diuersa habet obiecta: nam quicunque irascitur, quærit vindicari de aliquo, & sic motus eius tendit in duo, videlicet in ipsam vindictam, quam appetit, & sperat

*Ira est specialis passio.*

*Ira diuersa habet obiecta.*

ſperat,ſicut quoddam bonum,atque de ipſa delectatur. Aliud eſt, quod tendit in illum: de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium, & nociuum, quod pertinet ad rationem mali. Duo ergo ſunt iræ obiecta, vnum ſecundum rationem boni, & aliud ſub ratione mali: ideo paſſio eſt quodammodo compoſita ex contrariis paſſionibus. Paſſiones verò concupiſcibilis ab iraſcibilibus in hoc differunt, quòd bonum, & malum abſolutè ſumptum, eſt concupiſcibilium obiectum: ſumptum autem cum quadam eleuatione, & arduitate, ad iraſcibiles pertinet. Cùm autem ira duo obiecta reſpiciat, vindictam videlicet, quam appetit, & eum, de quo vindictam quærit, & vtrunque cum quadam arduitate, ſequitur, quòd in iraſcibili ſit ira. Cùm autem ira ſit appetitus vindictæ collationem importans pœnæ infligendæ ad nocumentum ſibi illatum, eſt quodammodò cum ratione, non quidem præcipiente, ſed denuntiante, & iniuriam manifeſtante: ſic enim ira aliqualiter audit rationem, quæ collatio eſt actus rationis. Et quia paſſiones dicuntur magis, vel minùs naturales, vno modo ex parte obiecti, & alio modo ex parte ſubiecti, ſi conſideretur cauſa iræ, & concupiſcentiæ ex parte obiecti, ſic concupiſcentia maximè ciborum, & venereorum naturalior eſt ira: quia hæc ſunt magis naturalia, quàm ſit ipſa ira. Sed ſi conſideretur cauſa iræ ex parte ſubiecti, quodammodò ira naturalior eſt, & quodammodò concupiſcentia: nam ſi natura hominis conſideratur ſecundùm naturam generis, inquantùm eſt animal, ſic naturalior eſt concupiſcentia, quàm ira, quia ex ipſa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea, quæ ſunt conſeruatiua vitæ, vel ſecundùm ſpeciem, vel ſecundùm indiuiduum. Si verò conſideretur natura hominis ex parte ſpeciei, inquantùm eſt rationalis, ſic ira eſt magis naturalis homini, inquantùm ira eſt cum ratione magis, quàm concupiſcentia. Vnde Ariſto. in 4. Ethic. dicit, quòd humanius eſt punire, quàm manſuetum eſſe: quia vnumquodque inſurgit contra nociua, & contraria. Sed ſi conſideretur natura huius indiuidui ſecundùm propriam complexionem, ſic ira eſt naturalior: quia homo diſpoſitus ad iraſcendùm cholericam complexionem, eſt magis promptus ex hoc humore, quia citiùs operatur, quàm qui eſt diſpoſitus ad concupiſcentiam. Quare Ariſt. in 7. Ethic. dicit,

*An ira ſit in concupiſcibili, vel iraſcibili.*

*An ira ſit cum ratione.*

*An ſit magis naturalis ira, vel concupiſcentia.*

dicit, quòd ira magis traducitur à parentibus in filios, quàm concupiscentia. Sed odium grauius est, quàm ira: species enim, & ratio passionis ex ipsius obiecto pensatur. Et quamuis idem obiectum sit odio, & iræ, videlicet malum, non tamen est eadem ratio: nam odiens appetit malum, inquantùm est malum, iratus autem appetit malum contra quem irascitur, non vt est malum, sed vt habet rationem boni, quia existimat illud esse iustum, vt est vindicatiuum. Quando autem appetitur malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali, quàm velle malum simpliciter. Sic ergo ira magis habet misericordiam, quantùm ad id, quod desideratur, quia odium nulla mensura satiatur, contra quod facit ira: sed quantùm ad intentionem desiderij ira magis excludit misericordiam, quia motus iræ est impetuosior proptet choleræ inflammationem. Et ira appetit malum, inquantùm habet rationem iusti vindicatiui: quare ad eos est ira, ad quos est iustitia, & iniustitia. Inferre enim vindictam ad iustitiam pertinet, & lædere aliquem pertinet ad iniustitiam: vnde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ eius, quam appetit iratus, patet ad eosdem pertinere iram, ad quos iustitia, & iniustitia. Et in brutis animalibus ratione carentibus ira est, inquantùm naturali instinctu per imaginationem mouentur ad aliquid simile operibus rationis. Atque tres species iræ sumuntur secundùm ea, quæ dant iræ aliquod augmentum. Vno modo ex facilitate motus ipsius: & talem iram vocant fel, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu manet in memoria, & hanc maniam à manendo vocant. Tertio modo ex parte vindictæ, quam iratus appetit, & hæc pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit, donec puniat. q. 46.

*Odiũ est grauius ira.*

*An ira sit tantũ ad illos, ad quos est iustitia.*

*Tres species iræ.*

*De Causa effectiua Iræ, & de eius Remedijs. Cap. 47.*

*Motiuũ iræ est aliquod factum contra eum, qui irascitur.*

IRam mouet semper aliquid factum contra ipsum iniuriatum: nam, vt dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicatiui. Sed vindicta non habet locum, nisi vbi præcessit iniuria: atque illa sola in-

iuria

iuria ad vindictam prouocat, quæ ad eum pertinet, qui appetit vindictam. Nam sicut vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit propriũ malum: sed iniuria ab aliquo facta, non pertinet ad aliquem, nisi quod fecerit, aliquo modo sit contra ipsum. Et omnia motiua iræ ad paruipensionem reducuntur: cuius tres sunt species, despectus, impedimentum voluntatis implendæ, & cõtumeliatio. Ira enim appetit nocumentum alterius, inquantùm habet rationem iusti vindicatiui, & ideo intantùm quærit vindictam, inquantùm videtur esse iusta: vindicta autẽ iusta non fit, nisi de eo, quod est iustè factum. Vnde prouocatiuum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Et quia nocumentum tripliciter inferri potest ex ignorantia, & passione, & electione, tunc aliquis maximè iniustum facit, quando ex electione, & malitia nocumentum infert: ideo contra tales maximè irascimur. Sed si aliquis ex passione, vel ignorantia nocet, tunc non irascimur, vel multò minùs: imò ad misericordiam prouocamur, & veniam, cùm non paruipendat. Quæ paruipensio etiam excellentiæ hominis opponitur: nam ex omnibus nostris bonis aliquam excellentiam quærimus, vnde quodcunque nocumentum excellentiæ illatum, ipsi derogat, & ad paruipensionem pertinet. Et excellentia causa est, vt aliquis facilè irascatur: cùm iniusta paruipensio sit motiuum iræ. Constat autem, quod quantò aliquis est excellentior, tantò magis iniustè paruipenditur in eo, in quo excellit, vt Rhetor in loquendo, & Medicus in medendo. Sed si consideratur causa iræ in eo, qui irascitur ex parte disp[o]sitionis, quæ in eo relinquitur ex tali motiuo, tunc patet, quòd ad iram mouet nocumentum, quod contristat. Et sic ea, quæ pertinent ad defectum, sunt maximè contristantia: quia homines defectibus subiacentes faciliùs læduntur, vt infirmi, & alios defectus patientes: vnde faciliùs irascuntur, quia faciliùs contristantur. Et cùm indigna despectio sit maximè prouocatiua iræ, defectus, vel paruitas eius, contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ: quia sicut quantò aliquis est maior, tantò indigniùs despicitur, ita quantò aliquis est minor, tantò indignius despicit; vnde nobiles irascuntur, si despiciuntur à rusticis, & sapientes ab insipientibus. Sed si defectus, vel paruitas diminuat despectionem indignam, tunc talis paruitas

*Sola paruipensio est motiuũ iræ.*

*Excellentia est causa iræ.*

*Defectus est causa iræ.*

paruitas non auget, sed diminuit iram: & hoc modo, qui pœnitent de iniuriis factis, & confitentur se malè fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram. q. 47.

## *De Effectibus Iræ.*
## *Cap. 48.*

Delectationes maximè sensibiles, & corporales, medicinæ quædam sunt contra tristitiam: & ideo quantò contra maiorem tristitiam, vel anxietatem præstatur remedium per delectationem, tantò magis delectatio percipitur. Cùm igitur motus iræ insurgat ex aliqua iniuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam, ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tantò maior, quanto maior fuit tristitia. Si ergo vindicta est præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ excludit totaliter tristitiã, & sic quietat motum iræ: sed antequam sit præsens realiter, fit præsens per spem vno modo, & alio modo per continuam cogitationem. Nam vnicuique concupiscenti delectabile est immorari in cogitatione eorum, quæ concupiscit, propter quod etiam cogitationes somniorum sunt delectabiles: & ideo cum iratus multùm in animo suo cogitat de vindicta, delectatur. Et ira maximè causat feruorem in corde, quia motus appetitiuus iræ causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente: vnde appetitus potissimè tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictæ. Quare magnus impetus sequitur ex motu iræ: qui cùm non sit per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, consequenter fit motus iræ causatiuus cuiusdam feruoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Vnde propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Et cum maximè circa cor faciat perturbationem corporalem ira, ita vt vsque ad exteriora membra deriuetur, patet, quòd inter cæteras passiones mánifestiùs impedit iudicium rationis. Mens enim quamuis non vtatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia viribus sensitiuis vtitur, perturbato corpore etiam rationis iudicium impeditur, vt patet in somno,

*Ira causat delectationē.*

*Ira causat feruorem in corde.*

*Ira impedit iudicium rationis.*

*Ira causat taciturnitatē* & ebriis. Atque ira tam cum ratione, quàm sine ipsa taciturnitatem causare potest ex parte rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quòd licet non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ: cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Ex parte verò impedimenti rationis, quia perturbatio iræ vsq; ad exteriora membra perducitur, & maximè ad illa membra, in quibus expressiùs relucet vestigium cordis, vt in oculis, facie, & lingua potest esse tanta perturbatio iræ, quòd omninò impediatur lingua ab vsu loquendi, & tunc sequitur taciturnitas. q. 48.

## *De Habitibus in generali, quò ad Substantiam eorum.*
## *Cap. 49.*

*Habitus est qualitas.* NOmen Habitus ab habendo sumptum est, à quo quidem nomen habitus dupliciter deriuatur. Vno modo secundùm quod homo, vel quæcunque alia res dicitur habere aliquid. Alio modo, prout aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud. Primo modo, commune est ad diuersa genera: & in his constituitur vnum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus. Sed si secundo modo sumitur, prout res aliqua dicitur quodammodò se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cùm iste modus se habendi sit secundùm aliquam quantitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est, de qua Aristotel. in 5. Metaphysic. dicit, quòd habitus dicitur dispositio, secundùm quam benè, vel malè disponitur dispositum: secundùm quam definitionem determinatur species qualitatis. Nam in 2. Ethic. dicit, quòd habitus sunt, secundùm quos ad passiones nos habemus benè, vel malè: quando enim est modus conueniens naturæ rei, tunc habet rationem boni, quando autem non conuenit, tunc habet rationem mali.

*Habitus est prima species qualitatis.* Et quia natura est id, quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur quædam species qualitatis. Et cùm habitus sit, quo quis agit, cùm voluerit, habere ordinem ad actum potest competere habitui, & secundùm rationem habitus, & secundùm rationem subiecti, in quo est habitus,

Primo

Primo modo, conuenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: nam de ratione habitus est, vt quandam habitudinem importet in ordine ad naturam rei, prout ei conuenit, vel non conuenit: natura autem rei, quæ finis est generationis, vlterius ordinatur ad alium finem, qui est operatio, vel aliquid operatum, ad quod quis peruenit per operationem, inquantùm est finis naturæ, vel perducens ad finem. Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subiecti, in quo sunt, primò, & principaliter important ordinem ad actum: quia habitus primò, & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si ergo natura rei, in qua est habitus, consistit in ordine ad actum, sequitur, habitum principaliter importare ordinem ad actum: patet autem, quòd natura, & ratio potentiæ est, vt sit principium actus, vnde omnis habitus, qui est alicuius potentiæ, vt subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. Et quia multæ sunt res, ad quarum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diuersis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse: nam (vt dictum est) habitus importat quandam dispositionem in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem eius, secundùm quem benè, vel malè aliquid ad hoc disponitur. Vt autem aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primò, vt quod disponitur, sit alterum ab eo, ad quod disponitur, & sic habeat se ad ipsum, vt potentia ad actum: quare si aliquid sit, cuius natura non sit composita ex potentia, & actu, & cuius operatio sit sua substãtia, & ipsum sit propter se ipsum, vt est in Deo, ibi non habet locum habitus, vel dispositio. Secundò requiritur, quòd id, quòd est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diuersa: quare si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quòd non sit in potentia nisi ad ipsum, vt de corpore cœlesti, quod vnum habet determinatum motum, sic & eius materia non est in potentia ad aliam formam: & non habet ibi locum habitus, vel dispositio. Tertiò requiritur, quòd plura concurrant ad disponendum subiectum ad vnum eorum, ad quæ est in potentia, quæ diuersis modis commensurari possunt: & sic disponuntur benè, vel malè ad formam, & operationem. Quare qualitates simplices elementorum, quæ se-

*Necesse est esse habitum.*

cundùm vnum modum determinatum naturis elementorum conueniunt,non dicimus diſpoſitiones,vel habitus, ſed ſimplices qualitates.q.49.

## De Subiecto Habituum.
## Cap. 50.

*An aliquis habitus ſit in corpore*

Habitus,ſecundùm quod importat diſpoſitionem ad operationem, non eſt principaliter in corpore, ſicut in ſubiecto: nam omnis operatio corporis, aut eſt à naturali qualitate corporis, aut ab anima mouente corpus. Sed quantùm ad operationes, quæ ſunt à natura, corpus non diſponitur per aliquem habitum: quia virtutes naturales ſunt determinatæ ad vnum. Habitualis verò diſpoſitio eſt,vbi ſubiectum ſe habet ad multa. Quæ autem operationes ſunt ab anima per corpus: principaliter ſunt ipſius animæ, ſecundariò verò ipſius corporis, inquantùm corpus diſponitur & habilitatur ad promptè ſeruiendum operationibus animæ. Sed ſi loquamur de diſpoſitione ſubiecti ad formam, cùm habitus ſit quædam diſpoſitio alicuius ſubiecti exiſtentis in potentia, vel ad operationem, vel ad formam, ſic habitualis diſpoſitio poteſt eſſe in corpore, quod comparatur ad animam, ſicut ſubiectum ad formam: & hoc modo ſanitas, pulchritudo, & ſimilia, diſpoſitiones habituales dicuntur, licet perfectè non habeant rationem habituum: quia cauſæ eorum ex ſua natura de facili ſunt tranſmutabiles. Sed habitus, qui eſt diſpoſitio ad operationem, eſt in anima ſecundùm ſuas potentias: itaque potentiæ exiſtunt immediatum ſubiectum habituum, ſicut ſcientia immediatè eſt in intellectu. Habitus autem, qui eſt diſpoſitio ad naturam ſuperiorem, quam homo poteſt participare, vt dicitur per Petrum Apoſtolum, Vt ſimus conſortes naturæ diuinæ ſubiectum poteſt eſſe in eſſentia animæ, vt gratia, & lumen gloriæ. Et in potentiis ſenſitiuis, ſecundùm quod operantur ex inſtinctu naturæ, non ſunt aliqui habitus: ſic enim ad vnum ordinantur, ſicut & natura. Si verò conſiderantur potentiæ ſenſitiuæ, ſecundùm quod operantur ex imperio rationis, & ſic cùm ad diuerſa ordinari poſſint, in eis locum habent aliqui habitus, quibus benè, vel malè ad aliquid

*Habitus ſunt in anima ſecundũ potentias.*

*An habitus ſint in potentijs ſenſitiuis.*

quid disponuntur. Et in intellectu possibili est habitus scientiæ, quo potest considerare, etiam cùm non considerat: nam eius est potentia, cuius est operatio. Intelligere autem, & considerare est actus proprius ipsius intellectus: ergo habitus, quo consideratur, propriè est in ipso intellectu. Falsa enim est positio ponentium habitus esse in potentiis sensitiuis solùm, vt vnum ponerent intellectum possibilem in omnibus: nam vires sensitiuæ non sunt rationales per essentiam, sed solùm per participationem. Aristotel. verò ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus in eo esse, quod est rationale per essentiam. Et in voluntate est aliquis habitus, cùm voluntas sit potentia rationalis, quæ ordinari potest diuersimodè ad agendum: vnde in voluntate ponere oportet aliquem habitum, quo bene disponatur ad actum suum, quod ex ratione habitus etiam patet, cùm quendam principalem ordinem habeat ad voluntatem, est enim habitus, quo quis vtitur, cùm vult. Et in angelis est habitus, quamuis aliqui senserint contrarium: est enim in eis aliqua potentia, licet in ipsis non sit potentia materiæ, nam proprium est Dei esse actum purum: & ideo inquantùm inuenitur in eis de potentia, intantùm in ipsis possunt inueniri habitus. Sed non est vnius rationis potentia materiæ, & potentia intellectualis substantiæ: quare nec habitus, quia similes sunt simplicibus, & immaterialibus speciebus, quas in se ipsis continent. Sed circa hos habitus aliter se habet intellectus angelicus ab humano: nam humanus cùm infimus sit in ordine intellectuum, in potentia est respectu omnium intelligibilium, & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam, non autem sicut actus purus, quod solius Dei est, sed cum permixtione alicuius potentiæ: vnde inquantùm est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam. Inquantum autem est actu per essentiam suam potest aliqua intelligere, & ad minus se ipsum, & alia secundùm modum suæ substantiæ, & tantò perfectius, quantò est perfectior. Cùm ergo nullus angelus pertingat ad perfectionem Dei, sed in infinitum distet, pro-

*In intellectu possibili est habitus.*

*In voluntate est habitus.*

*In angelis est habitus.*

pter hoc ad attingendum ad ipſum Deum per intellectum, & voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia exiſtens reſpectu illius puri actus. Habitus verò, qui ſunt diſpoſitiones ad eſſe naturale, non ſunt in angelis, cùm ſint immateriales. q. 50.

## *De Cauſa Habituum, quantùm ad eorum Generationem.*
## *Cap. 51.*

*Aliquis habitus eſt à natura.*

ETſi in angelis ſint quædam ſpecies naturaliter inditæ, hoc tamen non competit naturæ humanæ: ſunt enim in hominibus aliqui motus naturales tanquam partim à natura exiſtentes, & partim ab exteriori principio, vel aliter in apprehenſiuis potentiis, & aliter in appetitiuis. Nam in apprehenſiuis poteſt eſſe habitus naturalis ſecundùm inchoationem, & ſecundùm naturam ſpeciei, & ſecundùm naturam indiuidui: ſecundùm naturam ſpeciei ex parte animæ, vt intellectus principiorum dicitur eſſe habitus naturalis, nam ex ipſa natura animæ conuenit, vt cognito, quid eſt totum, & quid eſt pars, ſtatim cognoſcat, quod omne totum eſt maius ſua parte. Sed quid ſit totum, & quid ſit pars, non poteſt cognoſcere, niſi per ſpecies acceptas à phantaſmatibus: vnde Phil. dicit, quod cognitio principiorum prouenit nobis ex ſenſu. Sed ſecundum naturam indiuidui, eſt aliquis habitus cognoſcitiuus ſecundùm inchoationem naturalem, inquantùm vnus homo ex diſpoſitione organorũ eſt magis aptus ad benè intelligendum, quam alius: inquantùm ad operationem intellectus indigemus virtutibus ſenſitiuis. Sed in potentiis appetitiuis non eſt aliquis habitus naturaliſ ſecundùm inchoationem ex parte ipſius animæ, quantùm ad ipſam ſubſtantiam habitus, ſed ſolùm quantùm ad quædam principia ipſius: ſicut principia iuris communis dicuntur eſſe ſeminalia virtutum, & hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quæ videtur eſſe inclinatio habitus, non pertinet ad habitum, ſed magis ad ipſam rationẽ potentiarum. Ex parte verò corporis, ſecúdùm naturam indiuidui, ſunt aliqui habitus ſecundùm naturales inchoationes: ſunt enim aliqui

qui dispositi ad castitatem, vel mansuetudinem, & similia, ex propria corporis complexione. Et ex actibus causatur habitus: nam multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiua, & mota, quæ habitus nominatur, sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitiuis potentiis, prout à ratione mouentur, & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundùm quod mouentur à primis propositionibus: inuenitur enim aliquod agens, in quo est principium actiuum, & passiuum sui actus, vt patet in actibus humanis. Nam actus appetitiuæ virtutis procedunt à vi appetitiua, secundùm quòd mouetur à vi apprehensiua repræsentante obiectum: & vlteriùs vis intellectiua, prout ratiocinatur de conclusionibus, habet, sicut principium actiuum, propositionem per se notam. Vnde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quantùm ad primùm principium ipsorum actuum, sed quantùm ad principium actus, quod mouet motum: nam omne, quod patitur, & mouetur, ab alio disponitur per actum agentis. Si verò in agente est solum principium actiuum sui actus, vt in igne est solum principium calefaciendi, in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et quia generatur habitus, inquantùm potentia passiua mouetur ab aliquo principio actiuo, ad hoc, vt aliqua qualitas in passiuo causetur, oportet, vt actiuum totaliter vincat passiuum. quare ignis non statim totaliter vincit suum combustibile, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, vt totaliter vincens ipsum, posteà similitudinem suam ipse imprimat. Manifestum est autem, quòd ratio, vt actiuum principium, non totaliter potest superuenire appetitiuam potentiam in vno actu, eò quòd appetitiua potentia se habet diuersimodè, & ad multa. Per rationem verò iudicatur in vno actu aliquid appetendum, secundùm terminatas rationes, & circunstantias. Vnde ex hoc non totaliter superatur potentia appetitiua, vt feratur in idem, vt pluribus, per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis: & ideo habitus virtutis non potest causari per vnum actum, sed per multos. In apprehensiuis autem potentiis duplex passiuum consideratur, intellectus videlicet possibilis, & ratio particularis, id est cogitatiua, cùm memoratiua, &

*Ex actib⁹ causatur habitus.*

*Habitus non generatur per vnum actum.*

imaginatiua respectu intellectus possibilis potest esse aliquod actiuum quod vno actu totaliter vincat potentiam sui passiui: sicut vna propositio per se nota conuincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni, quod quidem non facit propositio probabilis. Vnde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinatiuum, etiam ex parte intellectus possibilis. Sed quantùm ad inferiores vires apprehensiuas, plures actus requiruntur, vt aliquid firmiter memoriæ imprimatur: habitus verò corporales possibile est causari vno actu, si actiuum fuerit magnæ virtutis, vt quandoque fortis medicina statim inducit sanitatem.

*Aliqui habitus à Deo infunduntur* Et aliqui habitus à Deo hominibus infunduntur, vt habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem naturæ humanæ, quæ est perfecta hominis beatitudo. Et quia necesse est habitus esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundùm ipsos, ideo habitus disponentes ad huiusmodi finem excedentem, ab ipso Deo infunduntur, vt sunt omnes gratuitæ virtutes. Est etiam alia ratio: quia Deus potest producere effectus causarum secundarum sine ipsis causis. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis, producit sanitatem sine naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari, ita & ad ostendendam suam vitutem, illos habitus hominibus infundit, qui naturali virtute possent causari: sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfectè. Nam quamuis Deus, inquantùm ad naturam suam, æqualiter se habeat ad omnes, tamen secundùm ordinem suæ sapientiæ certa ratione quędam tribuit aliquibus, quæ non tribuit omnibus. quæstione. 51

## *De Causa Habituum.*
## *Cap. 52.*

*An habitus augeatur.* Sicut in corporalibus aliquid dicitur magnum, prout debitam habet quantitatem, sic in spiritualibus magnum vocatur, quod ad perfectionem deuenit. Perfectio autem formarum dupliciter consideratur, videlicet secundùm

ipſas formas, & ſecundùm participationem ſubiecti: ſed perfectio ſpecifica in indiuiſibili conſiſtit, quia ſi receditur ab illa, vel in plus, aut minus, fit alia ſpecies, vt euenit in numeris. Illæ ergo formæ ſecundùm ſe determinatam habent rationem, quæ nec excedere, nec deficere poſſunt, ſi eadem ſpecies remaneat, quæ ex ſe, vel ſecundùm aliquid ſui ſpeciem ſortiuntur, ſicut color, & dulcedo, quæ etiam non dicuntur in ordine ad aliquid aliud. Sed formæ, quæ ſpeciem ſumunt ab aliquo, ad quod ordinantur, vt motus, & ſanitas, diuerſificantur in maius, & minus, & tamen permanent vnius rationis ſpecificæ, & iſtæ formæ poſſunt ſecundùm ſe ipſas augeri, vel minui, & non primæ: ſic etiam conſiderando formas ſecundum participationem ſubiecti, quædam augeri, vel minui poſſunt, & quædam non: nam forma ſubſtantialis, non recipit magis, ac minus, cùm det ſpeciem, ſed id, à quo ſpecies ſumitur, oportet eſſe fixum, & ſtans, & quaſi indiuiſibile. Quantitas verò, & figura immediate ſubſtantiam ſequitur: & ideo nec ipſæ recipiunt maius, vel minus ob propinquitatem ſubſtantiæ. Sed qualitates à ſubſtantia magis diſtantes, quæ coniunguntur actioni, & paſſioni, vt ſanitas, & albedo, vel quæ ad pauciora ſe extendunt, recipiunt magis, & minus ſecundùm diuerſam participationem ſubiecti: nam & ſcientia dicitur maior, vel minor, prout ad plura, ſeu ad pauciora extenditur, & etiam ſecundùm quod diuerſimodè participatur. Non autem quilibet actus auget habitum: quia vſus habituum in voluntate hominis conſiſtit, ſed ſicut contingit, vt aliquis habens habitum non vtitur illo, vel etiam agit contrarium actum, ita etiam poteſt contingere, quod vtatur habitu ſecundùm actum non reſpondentem proportionaliter intenſioni habitus: ſi ergo intenſio actus æquetur intenſioni habitus, vel ſuperexcedat, quilibet actus auget habitum, vel diſponit ad augmentum ipſius. Si verò intenſio actus deficiat ab intenſione habitus, talis actus non diſponit ad augmentum habitus, ſed magis ad diminutionem. q. 51.

*Non quilibet act⁹ auget habitum.*

*De Corruptione, & Diminutione Habituum.*
*Cap 53.*

*Habitus potest corrumpi.*

HAbitus, qui habent aliquod contrarium, vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, possunt per se corrumpi: si verò non habent contrarium, non possunt per se corrumpi. Vnde si aliquis habitus sit in intellectu agente, talis habitus erit incorruptibilis per se, & per accidens: species enim intelligibiles in intellectu possibili existentes, non habent aliquid contrarium, neque iterum in intellectu agente, qui est causa eius: tales nanque sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla obliuione, vel deceptione corrumpi possunt. Sed si sit aliquis habitus, cuius causa contrarium habeat, talis habitus corruptibilis est per accidens, cùm inhæreat corruptibili subiecto, aut per se, sicut scientia, quæ ex verò rationis pcessu causatur ex falsa, atq; fallaci ratiocinatione corrũpitur. Et diminui possunt habitus, sicut & corrumpi: diminutio enim via est ad corruptionem. Sicut itaque dictum est, quòd dupliciter augeri possunt habitus, sic etiam & diminui: diminuuntur ergo, quia minus perfectè participantur à subiecto, vel quia non additur pars ad partem, vt in motu. Et cùm aliquid dupliciter moueat, vno modo per se, videlicet secundum rationem propriæ formæ, vt ignis calefacit, alio modo per accidens, vt id, quod remouet prohibens, hoc secundo modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum, inquantũ remouetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitus: qui ex contrario agente per se corrũpuntur, vel diminuũtur. Quare per diuturnã cessationem ab actu totaliter tollũtur habit⁹, vt patet in scientia, & virtute: manifestũ est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominẽ promptũ ad eligendũ mediũ in operationibus, & passionibus. Sed cũ aliquis nõ vtitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est, vt proueniant multæ passiones, & operationes, præter modũ virtutis, ex inclinatione appetitus sensitiui, & aliorum, quæ exteriùs mouent. Vnde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Et ita est ex parte habituum intellectualium, secundùm quos est promptus homo ad rectè iudicandum de imaginatis. Cùm ergo cessat homo

*Habitus possunt diminui.*

*Habitus per cessationem ab opere minuitur, vel corrumpitur*

homo ab vsu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes: ita, quod nisi per frequentem vsum intellectualis habitus quodammodò succidantur, vel comprimantur, redditur homo minùs aptus ad rectè iudicandum, & quandoque totaliter disponitur ad contrarium, & sic per cessationem ab actu diminuitur, vel corrumpitur intellectualis habitus. q. 53.

## *De Distinctione Habituum. Cap. 54.*

HAbitus multi in vna potentia esse possunt: sunt enim quædam dispositiones alicuius in potentia existentis ad aliquid, siue ad naturam, siue ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus, qui sunt disponens ad naturam patet quòd plures possunt esse in vno subiecto: quia vnius subiecti diuersimodè partes accipi possunt, secundùm quarum dispositiones dicuntur habitus, vt si capiantur humani corporis partes, humores, prout disponuntur secundùm humanam naturam, est habitus vel dispositio sanitatis. Si verò capiantur partes similares, vt nerui, ossa, & carnes, dispositio earum in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies. Sed loquamur de habitibus, qui sunt dispositiones ad opera, quæ propriè pertinent ad potentias, sic etiam contingit plures habitus esse vnius potentiæ, quæ varios actus habere potest: & cùm subiectum habitus sit potentia passiua, in qua habitus generatur, talis potentia moueri potest à multis obiectis. Distinguunturque habitus per obiecta: nam omne, quod ordinatur ad aliquid, per illud, ad quod ordinatur, ab aliis distinguitur: quamuis etiam aliquando distinguatur ex parte materiæ, id est subiecti, cùm sunt in diuersis subiectis, sed habitus prout sunt formæ, per diuersa principia actiua distinguntur, quia omne agens agit sibi simile. Distinguunturque habitus specie, non solùm secundùm obiecta, & principia actiua, sed etiam in ordine ad naturam. Vno modo secundùm conuenientiam ad ipsam naturam, & hoc modo distinguuntur specie habitus bonus, vel malus. Nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum conuenientem naturæ agentis; malus verò habitus dicitur, qui disponit ad actum non conuenientem naturæ. Sicut actus virtutum conueniunt naturæ

*Plures habitus possunt esse in vna potentia.*

*Habitus distinguuntur secundum obiecta.*

*Habitus distinguitur secundum bonum, & malum.*

turæ humanæ, quia ſunt ſecundùm rationem: ſed actus vitiorum à natura diſcordant, quia ſunt contra rationem, & ſic patet, quòd ſecundùm differentiam boni & mali habitus ſpecie diſtinguuntur. Sed alio modo habitus diſtinguuntur ſecundùm naturam ex eo, quòd vnus habitus diſponit ad actum conuenientem naturæ inferiori, alius ad actum conuenientem naturæ ſuperiori: & ſic virtus humana, quæ diſponit ad actum conuenientem naturæ humanæ, diſtinguitur à virtute diuina, quæ diſponit ad actum conuenientem cuidam naturæ ſuperiori. Nec vnus habitus ex multis habitibus eſſentialiter eſt compoſitus, cùm ſit ſimplex forma, ac diſpoſitio operantis, ſed inquantum ſe ad multa extendit, prout in vna formali ratione obiecti conueniunt, ſic in eſſentia habitus eſt quædam multiplicitas virtualis, ſicut in potentia, quæ eſt ſubiectum ipſius. Nam vna potentia ſe ad multa extendit, licet in ſe ſimplex conſiſtat. Vnde qui in aliqua ſcientia acquirit ſcientiam vnius concluſionis per demonſtrationem, habet vtique habitum, ſed imperfectè: cùm verò per aliquam demonſtrationem adipiſcitur ſcientiam alterius concluſionis, non aggregatur in eo alius habitus, ſed ille prior perficitur, quoniam ad plura ſe extendit, nam concluſiones, & demonſtrationes vnius ſcientiæ ordinatæ ſunt, deriuatúrque vna ex alia. q. 54.

*Vnus habitus non conſtituitur ex pluribus.*

## *De Virtutibus, quantùm ad ſuas eſſentias.* Cap. 55.

*Virtus eſt habitus.*

Virtutes humanæ ſunt habitus: nam virtus perfectionem quandam potentiæ nominat. Sed perfectio vniuſcuiuſque conſideratur in ordine ad ſuum finem, finis verò potentiæ eſt actus: quare potentia perfecta eſt, ſecundùm quod ad ſuum actum determinatur. Sed quædam ſunt potentiæ, quæ ſecundùm ſe ipſas ſunt determinatæ ad ſuos actus, vt potentiæ naturales actiuæ: vnde ſecundùm ſe ipſas dicuntur virtutes. Potentiæ verò rationales, quæ ſunt propriæ hominis, non ſunt determinatæ ad vnum, ſed ad multa ſe habent indeterminatè: determinantur autem ad actus per habitus. Quare virtutes humanæ habitus ſunt. Et de ratione humanæ virtutis eſt, vt ſit habitus operatiuus: nam virtus ex ipſa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ, quare cùm duplex ſit potentia, videlicet potentia ad eſſe, & potentia

*Virtus eſt habitus operatiu⁹*

tia ad agere, perfectio vtriusque virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi. At in constitutione hominis corpus se habet, sicut materia, anima verò, vt forma: communicat autem homo quantum ad corpus cum aliis animalibus, & simpliciter quantùm ad vires, quæ sunt animæ & corpori communes. Solæ autem illæ vires, quæ sunt propriè animæ, id est rationales, sunt hominis tantùm, & ideo virtus humana non potest pertinere ad corpus, sed ad id tantum, quod est proprium animæ: quare virtus humana non habet ordinem ad esse, sed magis ad agere. Vnde de ratione virtutis humanæ est, vt habitus sit operatiuus. Et vt bonus sit habitus, est ratione virtutis: ordinat enim hominem ad vltimatam perfectionem, in qua appetitus, quasi in optimo conquiescit, vnde virtus cuiuslibet rei se habet in ordine ad bonum. Probatúrque hæc definitio, virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur: nam perfecta definitio debet complecti totam rationem rei, quæ colligitur ex omnibus causis eius. Hæc autem cõprehendit causas eius, quia causa formalis ipsius virtutis capitur ex eius genere, & differentia, cùm dicitur bona qualitas: genus enim virtutis est qualitas, differẽtia autem bonum. Conuenientiúsq; loco qualitatis poneretur habitus, qui est genus propinquũ: atq; loco causæ materialis ponitur subiectum, quod est mens. Finis autem virtutis cùm sit habitus operatiuus, est ipsa operatio: sed habituum operatiuorum aliqui sunt semper ad malum, vt habitus vitiosi: aliqui verò quandoq; ad bonum, & quandoq; ad malum, sicut opinio se habet ad verum, & ad falsum. Virtus autem se habet ad bonum. Sed, qua nullus malè vtimur, dicitur ad differentiam eorum, quę quandoq; se habent ad malũ, causa verò efficiens est Deus, si de infusa virtute loquamur, quam in nobis Deus causat sine nobis agentibus, nõ tamen sine nobis consentientibus: quæ si vltima particula tollatur reliquum definitionis cõmune erit omnibus virtutibus, & acquisitis, & infusis. q. 55.

*Virtus humana est habitus bonus.*

*Cõueniẽter definitur Virt⁹.*

*Virtus est in potentia animæ sicut in subiecto.*

## *De Subiecto Virtutis.* Cap. 56.

VIrtutem ad potentias animæ pertinere patet ex tribus. Primò ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem

nem potentiæ:perfectio autem in eo est, cuius est perfectio. Secundò, quia virtus est habitus operatiuus: omnis autem operatio animæ est per aliquam potentiam. Tertiò ex hoc, quòd virtus disponit ad optimum: optimum autem est finis, qui est operatio rei, vel aliquid cõsecutum per operationem egrediẽtem à potentia. Quare virtus humana est in potentia animæ, sicut in subiecto, & sic vnum accidens dicitur esse in alio, sicut in subiecto: non quia vnum accidens possit sustentare per se ipsum aliud accidens, sed quia vnum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, vt color corpori mediãte superficie. Vnde superficies dicitur esse subiectum coloris, & eo modo potentia animæ dicitur subiectũ coloris.

*Vna virtus nõ potest esse in pluribus potentijs.*

Et impossibile est vnam virtutem æqualiter esse in duabus potentiis: cùm diuersitas potentiarum attendatur secundum generales conditiones obiectorum, sed diuersitas habituum secundum speciales. Quare vbi est diuersitas potentiarum, ibi etiam est diuersitas habituum: non æqualiter autem, sed ordine quodam vna virtus pertinere potest ad plures potentias ita vt in vna sit principaliter, & se extendat ad alias per modũ diffusionis vel dispositionis, prout vna potẽtia mouetur ab alia, & secundùm quod vna potentia accipit ab alia.

*Intellect⁹ potest esse subiectũ virtutis.*

Itaq; cùm virtus sit habitus, quo quis bene vtitur, dupliciter habitus ad bonũ actum ordinatur. Vno modo, inquantùm per habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, vt per Grammaticæ habitum homo possit rectè loqui: non tamen agit, vt semper rectè loquatur. Alio modo, habitus nõ solum facit facultatem, sed etiam facit, vt aliquis rectè vtatur facultate: sicut iustitia nõ solùm facit, vt aliquis habeat promptitudinem operandi iustè, sed vt iusta faciat. Primo modo habitus non dicuntur virtutes simpliciter, quia non reddunt bonum opus nisi in quadã facultate: nec simpliciter faciunt bonum habentem, sed solùm secundùm quid. Subiectũ ergo talis habitus, qui secundùm quid dicitur virtus, potest esse nõ solùm intellectus practicus, sed etiam intellectus speculatiuus, sine omni ordine ad voluntatem. Sed subiectum habitus secundo modo sumpti, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel alia potentia, prout est mota à voluntate: nam ipsa mouet omnes potentias, quæ æqualiter sunt rationes ad suos actus: & ideo, vt homo actu benè agat, ex hoc est, quòd habet bonam voluntatem. Vnde virtus,

tus, quæ facit benè agere in actu, & non in facultе solùm, oportet quòd sit in ipsa voluntate, vel in alia potentia à voluntate mota. Sic intellectus speculatiuus est subiectum fidei, mouetur enim ad essentiendum his, quæ fidei sunt, ex imperio voluntatis: nam nullus credit nisi volens. Et intellectus practicus est subiectum prudentiæ, quæ est recta ratio agibilium, ad quæ bene se habet homo per rectitudinem voluntatis. Atq; irascibis, & concupiscibilis, prout sunt partes appetitus sensitiui communes nobis, & brutis, non sunt subiectum virtutis: sed secundùm quod sunt rationales per participationem, & rationi obedientes: sic propriæ sunt hominis, & hoc modo possunt esse subiectum virtutis: sicut caro nostra ex se non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantùm mouente ratione, membra nostra exhibemus ad seruiendum iustitiæ. Vnde ergo, quæ est in irascibili, & concupiscibili, nil aliud est, quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

*In irascibili, & concupiscibili est subiectum virtutis.*

Et in viribus sensitiuis apprehensiuis non sunt virtutes: nam virtus est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Vnde oportet, quòd virtus sit in illa potentia, quæ est consummatiua boni operis, sed cognitio veri non consummatur in viribus sensitiuis. Tales enim vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectiuam: & ideo in sensitiuis non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione.

*Vires sensitiua apprehensiua non sunt subiectu virtutis.*

Sed voluntas est subiectum virtutis: maior nanque perfectio requiritur in mouente, quàm in moto. Voluntas autem mouet alias potentias, quæ quidem perficiuntur ab habitibus ad benè agendum: quando propria ratio potentiæ ad hoc non sufficit. Cùm ergo obiectum voluntatis sit bonnm rationis ipsi voluntati proportionatum, quantùm ad hoc voluntas non indiget virtute perficiente, sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat volentis proportionem, siue quantùm ad totam speciem humanam, vt est bonum diuinum, quod transcendit limites naturæ humanæ, siue quantùm ad bonum indiuidui, vt bonum proximi, tunc voluntas indiget virtute. Et ideo tales virtutes, quæ ordinant effectum hominis in Deum, vel proximum, sunt in voluntate, sicut in subiecto, vt est charitas, & iustitia. q. 56.

*Voluntas est subiectum virtutis.*

De

## De Distinctione Virtutum intellectualium. Cap. 57.

*An habitus speculatiui sint Virtutes.*

OMnis virtus est in ordine ad bonum: duplici autem ratione habitus dicitur virtus. Vno modo, quia facit facultatem benè operandi, & sic habitus intellectuales speculatiui possunt dici virtutes, prout faciunt facultatem benè operandi, quæ est consideratio veri: hoc enim est bonum opus intellectus. Alio modo habitus cum facultate facit etiam bonum vsum: & isti habitus pertinent tantùm ad partem appetitiuam, quia vis appetitiua animæ est, quæ facit vti omnibus potentiis, & habitibus. Ex hoc enim, quòd aliquis habet habitum scientiæ speculatiuæ, non vtitur, sed potens fit speculari verum in his, quorum scientiam habet.

*Tres sunt habitus intellectuales speculatiui.*

Et tres sunt habitus intellectuales speculatiui, videlicet sapientia, intellectus, & scientia: nam virtus intellectualis est, per quam perficitur intellectus speculatiuus ad considerandum verum, quod vno modo per se est notum, vt principium, quod statim ab intellectu percipitur: & iste habitus vocatur intellectus. Alio modo verum est per aliud notum, & non statim ab intellectu percipitur, sed per inquisitionem rationis: & tunc si est vltimum respectu totius cognitionis humanæ, primò verum, & maximè cognoscibile secundùm naturam, sapientia dicitur: quæ circa causas altissimas versatur, & conuenienter de omnibus iudicat, & ordinat, vt suprema. Id verò, quod est vltimum in hoc, vel illo genere cognoscibilium, & intellectum perficit, scientia dicitur: & sic secundùm diuersa genera scibilium, sunt diuersi habitus scientiarum, sapientia tamen non est nisi vna.

*Ars est Virtus.*

Et ars est habitus operatiuus: atque eo modo habet rationem virtutis, sicut & habitus speculatiuus. Ars enim, & habitus speculatiuus non faciunt bonum opus, quantùm ad vsum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solùm quantùm ad facultatem bene agendi, & ad habitus speculatiuos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant, & non qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodò enim Geometra verum demonstret, non refert an sit iratus, vel lætus: sic in artifice non attenditur, qua voluntate opus faciat, sed quale opus sit, quod facit. Est enim ars recta ratio aliquorum operum faciendorum, quorum bonum non consistit

sistit in eo, quòd appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo, quòd ipsum opus, quod fit, in se est bonum. Cùm ergo ars non præsupponat appetitum rectum, sed bonum ipsorum operum artificialium, prudentia verò requirat, vt homo sit benè dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum, qui fit per virtutes morales, hinc est, quòd inter se differunt ars, & prudentia. Est enim ars recta ratio factibilium, & solùm facultatem boni operis facit: prudentia verò est recta ratio agibilium, & non solùm facultatem boni operis facit, sed etiam bonum vsum. Atque virtus maximè necessaria est prudentia ad vitam humanam: benè enim viuere consistit in bene operari. Sed ad hoc, quòd aliquis benè operetur, non solùm requiritur, quid faciat, sed etiam quomodo faciat, vt non ex impetu, aut passione, sed secundùm rectam electionem operetur. Et quia electio est eorum, quæ referentur ad finem, ipsa rectitudo electionis duo requirit, videlicet debitum finem, & id, quòd ad illum decenter ordinatur. Sed ad finem homo disponitur per virtutem, quæ perficit partem appetitiuæ animæ, cuius est bonum, & finis: ad id autem, quod conuenienter in debitum finem ordinatur, oportet hominem disponi per habitum rationis, cùm Eligere, & Consiliari, quæ sunt ad finem, sint actus rationis. Vnde necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam ipsa ratio perficiatur, vt conuenienter se habeat ad ea, quæ sunt ad finem: & hæc virtus, prudentia dicitur. Et cùm circa agibilia humana, tres actus rationis inueniantur, quorum primus est Consiliari, secundus Iudicare, tertius Præcipere, primi duo respondent actibus intellectus speculatiui, vltimus propriè est intellectus practici, inquantùm est operatiuus. Patet autem in his, quæ per hominem fiunt, principalem actum esse Præcipere, ad quem alij ordinantur. Vnde prudentiæ, quæ est benè præceptiua, vt principaliori, adiunguntur tanquam secundariæ eubulia, quæ est benè consiliatiua, & synesis, & gnomin, quæ sunt indicatiuæ.

*Ars differt à prudentia.*

*Prudētia necessaria homini.*

*Eubulia, synesis, & gnomin adiungūtur prudentia.*

## *De Distinctione Virtutum moralium ab Intellectualibus.*

## *Cap. 58.*

*Non omnis virtus est moralis.*

NOn omnis virtus est moralis, sed illæ solùm, quæ sunt in vi appetitiua: dicitur enim virtus moralis à more, secundùm quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi ad aliquid agendum: cui significationi est alia propinqua, videlicet consuetudo, quæ quodammodò vertitur in naturam, & facit inclinationem similem naturali. Patet autem, quòd inclinatio ad actum propriè conuenit appetitiuæ virtuti, quæ omnes alias potentias mouet ad agendum. Et virtus moralis distinguitur ab intellectuali, sicut appetitus à ratione: quare sicut appetitus est principium humani actus secundùm hoc, quòd participat rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantùm rationi conformatur. Requiritur enim ad hoc, quòd homo benè agat, vt non solùm sit benè disposita ratio per habitum intellectualis virtutis, sed etiam sit benè disposita vis appetitiua per habitum virtutis moralis: nam pars appetitiua non obedit rationi ad nutum, sicut corporalia membra, sed cum aliqua contradictione: subest enim rationi secundùm politicum principatum, & non dispoticum.

*Moralis virtus distinguitur ab intellectu.*

*Virt⁹ per moralē, & intellectualē diuiditur.*

Diuiditurque virtus sufficienter per moralem, & intellectualem: nam virtus humana est habitus perficiens hominem ad benè operandum. Sed principium humanorum actuum est intellectus, & voluntas: quare virtus perficere habet hæc principia. At si perfectiua est intellectus practici, aut speculatiui ad bonum hominis actum, erit virtus speculatiua: si verò est perfectiua partis appetitiuæ, erit virtus moralis. Quæ sine aliquibus virtutibus intellectualibus esse potest, videlicet sine sapientia, scientia, & arte: sed non sine intellectu & prudentia. Nam sine prudentia esse non potest: quia moralis virtus est habitus faciens bonam electionem, ad quod primò requiritur debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quæ inclinat voluntatem ad bonum conueniens rationi, quod est debitus finis. Secundò, vt homo rectè accipiat ea, quæ sunt ad finem: & hoc non potest esse, nisi per rationem rectè consiliantem, iudicantem,

*Virt⁹ moralis non est sine prudētia & intellectu.*

tem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & virtutes sibi annexas. Quare sine prudentia virtus moralis esse non potest: nec etiam sine intellectu: nam per intellectum cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculatiuis, quam in operatiuis. Quare sicut recta ratio in speculatiuis, prout procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium. Et quamuis aliæ virtutes intellectuales possint esse sine morali, non tamen potest prudentia, cùm sit recta ratio agibilium non solùm in vniuersali, sed etiam in particulari: ad quod necesse est bene se habere non solùm circa vniuersalia principia agibilium, sed etiam oportet rationem circa particularia rectè procedere. Nam circa vniuersalia principia agibilium homo se habet rectè per naturalem intellectum principiorum, per quem cognoscit, quòd nullum malum est eligendum: sed hoc non sufficit circa particularia. Contingit enim quandoque huiusmodi vniuersale principium cognitum per intellectum corrumpi in particulari per aliquam passionem: vt concupiscenti, quando vincitur à concupiscentia, videtur bonum, quod concupiscit, licet sit contra vniuersale iudicium. Quare sicut disponitur homo ad rectè se habendum circa vniuersalia principia per intellectum naturalem, vel habitum scientiæ: ita ad hoc, quòd rectè se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet, quòd perficiatur per aliquos habitus, secundùm quos fiat quodammodò homini connaturale rectè iudicare de fine, quod fit per virtutem moralem. Quare ad rectam rationem agibilium requiritur, vt homo habeat virtutem moralem. q. 58.

*Prudētia non potest esse sine morali.*

## *De Distinctione virtutum moralium secundùm comparationem ad passionem.*
## *Cap. 59.*

Virtus moralis non potest esse passio: quod patet ex tribus. Primò, quia passio est motus appetitus sensitiui: sed

*Vir.⁹ moralis non est passio.*

ſed virtus moralis non eſt aliquis motus, imò magis principium motus appetitiui. Secundò, paſſiones ex ſeipſis non habent rationem boni, vel mali, ſed ſolùm prout rationi conueniunt, vel non conueniunt: ſed virtus ſolùm ſe habet ad bonum. Tertiò, dato, quòd aliqua paſſio ſe habeat ad bonum ſolum, vel ad malum ſolùm ſecundùm aliquem modum, tamen paſſionis motus, inquantùm eſt paſſio, habet principium in ipſo appetitu, & terminum in ratione, in conformitatem cuius tendit appetitus. Sed motus virtutis è conuerſo ſe habet: nam principium habet in ratione, & terminum in appetitu, prout à ratione mouetur. Et quamuis Stoici poſuerint animæ paſſiones non eſſe in Sapientibus, quia non diſtinguebant inter appetitum ſenſitiuum, & appetitum intellectiuum, vnde paſſiones vocabant motus rationi repugnantes, hoc tamen eſt falſum ſecundum Peripateticos: nam inordinatæ paſſiones, ita vt eis poſt deliberationem conſentiatur, non poſſunt eſſe in Sapientibus: ſed motus appetitus ſenſitiui ex ratione imperatus, non ſolùm non impedit conſilium, & iudicium rationis, imò illud adiuuat ad aſſequendum imperium rationis. Poſuerunt etiam Stoici pro tribus perturbationibus in animo ſapientis eſſe tres bonas paſſiones, videlicet pro cupiditate voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem: triſtitiam verò omninò negauerunt eſſe in Sapientibus, cùm triſtitia ſit de malo, quod iam accidit: nullum autem malum euenire poſſe Sapienti credebant. Bona enim corporalia non exiſtimabant, vt bona, quod tamen irrationaliter dicitur, cùm homo ſit compoſitus ex anima, & corpore. quod ergo confert ad vitam corporis conſeruandam, aliquod bonum hominis eſt, etſi non ſit maximum: quia his poteſt homo benè, & malè vti, vnde malum his contrarium etiam Sapienti poteſt inducere triſtitiam moderatam. Prætereà, etſi virtuoſus poſſit eſſe ſine grauibus peccatis, non tamen eſt ſine leuibus. Poteſt etiam virtuoſus etſi nunc peccatum non habeat, dolere de præteritis: & de his laudabiliter dolet. Poteſt etiam dolere de peccatis aliorum. Quare dicendum eſt, quòd triſtitia de his, quæ conueniunt virtuti, poteſt eſſe ſimul cum virtute, quia virtus delectatur in propriis: ſed de his, quæ aliquo modo repugnant virtuti, virtus moderatè triſtatur. Et cùm virtus moralis perficiat partem appetitiuam ordinando ipſam in bonum

*Moralis virtus poteſt eſſe cum paſſione.*

*Virtus moralis põt eſſe cũ triſtitia moderata.*

bonum rationis: bonum autem rationis est id, quod secundùm rationem moderatum, seu ordinatum est, ideo circa omne id, quod potest ratione ordinari, contingit esse virtutem moralem. Sed ratio non solùm ordinat passiones appetitus sensitiui, sed etiam operationes appetitus intellectiui, id est voluntatis, quæ nō est subiectum passionis. Quare non omnis virtus moralis est circa passiones: quia quædam sunt etiam circa operationes. Sed virtutes morales, quæ sunt circa passiones, sicut circa propriam materiam, nō possunt esse sine passionibus: quia aliter sequeretur, quòd virtus moralis faceret appetitum omninò ociosum. Sed non pertinet ad virtutem, quòd ea, quæ sunt subiecta rationi, vacent à propriis actibus, imò imperium rationis exequuntur, proprios actus exercendo: vnde sicut virtus ordinat membra corporis ad debitos actus exteriores, ita appetitum sensitiuum ad motus proprios ordinatos. Sed virtutes morales, quæ sunt circa operationes, possunt esse sine passionibus, sicut est iustitia: quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio: imò ad actum iustitiæ sequitur gaudium ad minus in voluntate, quod non est passio. Etsi per iustitiæ perfectionem multiplicetur gaudium, fiet redundantia vsque ad appetitum sensitiuum, prout vires inferiores sequuntur motum superiorum, & quantò maior erit, tantò maiorem causabit passionem. q. 59.

*Non omnis virtus moralis est circa passiones.*

*Aliqua virtus moralis pōt esse sine passione.*

## *De Distinctione Virtutum moralium ad inuicem. Cap. 60.*

Virtutes morales plures sunt, & diuersæ secundum speciem, & non vna tantùm: nam in omnibus moralibus ratio est, sicut imperans, & mouens, vis autē appetitiua, sicut imperata, & mota. Appetitus verò non recipit impressionem rationis, quasi vniuocè, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem: quare appetibilia secundùm motionem rationis cōstituuntur in diuersis speciebus, prout diuersimodè se habēt ad rationē. Ergo sicut ratio diuersimodè accipit bonū aliquid, vel refugit malū, sic sunt diuersæ virtutes circa obiecta secundùm formalem eorum distinctionem. Ad virtutem autem dupliciter cōparatur operatio, & passio. Vno modo sicut affect⁹: & sic omnis virtus moralis habet aliquas

*Virtutes morales sūt plures.*

*Virtutes morales circa operationes süt distinctæ ab his quæ sunt circa passiones.*

operationes bonas, quarum est productiua, & aliquam delectationem, vel tristitiam, quæ sunt passiones. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est: & secundum hoc oportet diuersas esse virtutes morales circa operationes à virtutibus circa passiones, quia bonum & malum in quibusdam operationibus attenditur secundùm se ipsas, qualitercunque homo afficitur ad eas inquantùm bonum, & malum in eis accipitur secundùm cōmensurationis rationem ad alterum. Et in talibus oportet quòd sit aliqua virtus directiua operationum secundùm se ipsas: sicut emptio, & venditio, & huiusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterū, & propter hoc iustitia, & partes eius propriè sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. Sed in quibusdam operationibus bonum & malum attenditur solùm secundū cōmensurationem ad operantem: & in his oportet bonum, & malum considerari, prout homo bene, vel male afficitur circa talia. Contingit tamē, vt in operationibus, quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animæ passionem: & tunc inquantùm corrumpitur exterioris operationis commensuratio, est corruptio iustitiæ, & inquantùm corrumpitur comensuratio interiorum passionum, est corruptio alterius virtutis. Sicut cùm propter irā aliquis alium percutit, per indebitam percussionem corrumpitur iustitia: sed per immoderantiam iræ corrumpitur mansuetudo.

*Non est vna virtus tantū moralis circa operationes.*

Et omnes virtutes morales, quæ sunt circa operationes, conueniunt in quadam generali ratione iustitiæ, quæ est secundùm debitum ad alterum: sed secundùm diuersas speciales rationes distinguuntur, quia in exterioribus operationibus instituitur ordo rationis, non secundùm proportionem ad affectionem hominis, sed secundùm conuenientiam rei in se ipsa, secundùm quam conuenientiam ratio debiti accipitur, ex quo constituitur ratio iustitiæ: pertinet enim ad iustitiam, vt quis debitum reddat. Quare omnes virtutes, quæ sunt circa operationes, aliquo modo rationem iustitiæ habent. Sed debitum non est vnius rationis in omnibus, quia aliter debetur aliquid æquali, & aliter superiori, vel minori, & aliter ex pacto, vel ex beneficio suscepto: & sic secundùm diuersas rationes debiti sumuntur diuersæ virtutes. Nam pietas est, per quam redditur debitum parentibus: & gratia est, per quam

redditur

redditur debitum benefactoribus. Nec dici potest, quòd circa omnes passiones sit vna sola virtus moralis: sunt enim quædam passiones pertinentes ad concupiscibilem, aliæ ad irascibilē, quę sunt diuersę potētię. Et quãuis omnes passiones conueniant in vno principio, & fine communi, non tamen omnium est vnum principium, & finis proprius: vnde hoc non sufficit ad vnitatem virtutis moralis. Quare circa has passiones diuersæ virtutes ordinantur, vtpotè temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores, & audacias, magnanimitas circa spem, & desperationem, & mansuetudo circa iras. Cùm autem virtutes diuersificentur secundùm ordinem ad rationem, passiones verò secundùm ordinem ad appetitũ, obiecta passionum, prout diuersimodè ordinantur ad appetitum sensitiuum, causant diuersas passionum species: prout verò comparantur ad rationem, causant diuersas species virtutum, respectu diuersarum passionum pertinentium ad diuersas potentias. Quare Aristot. vndecim virtutes ponit, quæ circa passiones versantur, videlicet fortitudinem contra maximos timores, vt sunt in periculis mortis: temperantiam circa delectationes gustus, & tactus: liberalitatem, circa mediocres sumptus: magnificentiam, circa magnos sumptus: magnanimitatem circa spem, & desperationem, philotimiam, id est, amatiuam mediocris honoris: masuetudinem, circa iras: amicitiam, quæ attenditur in factis: veritatem, per quam vnus alteri verbis, aut factis se manifestat: eutrapeliam, quæ decentiam seruat in ludis, tam in verbis, quam in signis, & factis: ad quas virtutes additur iustitia, quæ est circa operationes, & sic vndecim sunt, vt dictum est. q. 60.

*Circa diuersas passiones diuersæ sũt virtutes morales.*

*Virtutes morales distinguũtur secundũ diuersa obiecta passionũ.*

## *De Virtutibus Cardinalibus.*
## *Cap. 61.*

VIrtutes, quæ rectitudinem appetitus continent, principales, seu cardinales dicuntur: hæ autem sunt morales, quæ non solùm facultatem benè agendi faciunt, sed ipsum etiam vsum boni operis causant. Est inter intellectuales prudentia, quæ etiam quodammodò moralis est secundùm materiam: aliæ autem intellectuales, licet principales sint quantùm ad subiectum, non tamen quantùm ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est obiectum appetitus. Quæ

*Virtutes morales dicuntur cardinales.*

*Quatuor sunt virtutes cardinales.* virtutes cardinales quatuor sunt, tam secundùm principia formalia, quam secundùm subiectum: nam principium formale virtutis, de qua nunc loquimur, est bonum rationis. Quod si capitur prout in ratione consistit, sic erit vna virtus principalis, quæ prudentia dicitur: si verò capitur, secundùm quod circa aliquid applicatur ordo rationis, & tunc, si circa operationes, erit iustitia, si verò circa passiones, tunc debet considerari repugnantia ipsarum ad rationem, quæ dupliciter esse potest. Vno modo, prout passio impellit ad aliquid contrarium rationi, & sic oportet passionem reprimere: & erit temperantia. Alio modo, secundùm quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat: sicut est timor periculorum, & laborum. Vnde oportet hominem firmari in eo, quod rationis est, ne recedat: & erit fortitudo. Et secundùm subiectum quatuor inueniuntur cardinales virtutes: nam quædam est in rationali per essentiam, vtputà prudentia. Rationale autem per participationem triformem est voluntas, quæ est subiectum iustitiæ, concupiscibilis, quæ est subiectum temperantiæ, & irascibilis, quæ est subiectum fortitudinis. Nec aliæ *Virtutes aliæ inferiores sũt ad istas.* virtutes sunt istis principaliores, cùm rationem formalem istę quasi generales ad alias dicuntur: nam omnis virtus, quę facit bonum in consideratione rationis: potest dici prudentia, & quæ facit bonum debiti, & recti in operationibus, iustitia, & quæ cohibet, & deprimit passiones, temperantia: quæ autem facit firmitatem animi contra quascunque passiones, fortitudo. Principaliter enim omnia hæc in istis inueniuntur, vnde aliæ sub istis continentur. Dicuntur etiam principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ, vtputà prudentia, quæ est præceptiua: iustitia, quæ est circa actiones debitas: temperantia, quæ reprimit concupiscentias: & fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Et quamuis virtutes aliæ possint habere aliquam principalitatem: istæ *Quatuor istæ virtutes inter se differũt* principales dicuntur, ratione materiæ. Atque differunt inter se quatuor istæ virtutes, prout vnaquæque ipsarum determinatur ad vnam materiam specialem, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis sumpsit. Sed si generales conditiones tantum considerarentur, & redundantia, quæ est inter ipsas, inter se confunderentur: nam quælibet virtus debet habere firmitatem, ad bonum ordinari, & modum rationis seruare. Si verò sumuntur, vt

ſunt principales, diſtinctíque habitus, ſic magis conuenienter ſumuntur. Et rectè diuiduntur iſtæ virtutes, in exemplares, politicas, purgatorias, & purgati animi: exemplar enim in Deo ipſa diuina mẽs prudentia dicitur: temperantia verò ipſa conuerſio diuinæ intentionis ad ſe ipſum: fortitudo autem Dei eſt eius immutabilitas: iuſtitia verò Dei eſt obſeruatio legis æternæ in ſuis operibus. Politicæ etiam vocantur, prout homo ſecundùm has virtutes rectè ſe habet in rebus humanis agendis: & quia homo debet ſe ad diuina trahere, quantùm poteſt, ponuntur quædam virtutes mediæ inter politicas, & exemplares, quæ ſunt tendentium in diuinam voluntatem, ſeu ſimilitudinem, quæ purgatoriæ dicuntur, ita vt prudentia dirigat omnem cogitationem in diuina, & humana deſpiciat: temperantia verò relinquat vſus corporis, quantùm natura patitur: fortitudo autem, vt anima non terreatur per receſſum à corpore, vt in diuina tendat: iuſtitia verò, vt anima tota conſentiat ad huius propoſiti viam. Beatorum verò eſt purgati animi eſſe, ita vt prudentia ſola diuina intueatur, temperantia neſciat terrenas cupiditates, fortitudo paſsiones ignoret, iuſtitia cum diuina mente perpetuo fœdere ſocietur, eam imitando. q. 61.

*Conuenienter diuiduntur.*

## *De Virtutibus Theologicis.*
## *Cap. 62.*

DVplex eſt hominis beatitudo, ſiue fœlicitas: vna proportionata naturæ humanæ, ad quam homo peruenire poteſt per principia ſuæ naturæ: alia eſt beatitudo naturam hominis exceedens, ad quam homo ſola diuina virtute poteſt peruenire. Et quia talis beatitudo excedit naturam, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum, ſecundùm ſuam proportionem non ſufficiunt ad ordinandum ipſum in beatitudinem prædictam: quare oportet, vt ſuperaddantur homini diuinitùs aliqua principia, per quæ ordinetur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſicut per naturalia ordinatur ad finem connaturalem non tamen ſine adiutorio diuino. Et hæc principia virtutes theologicæ dicuntur, tùm quia hăbent Deum pro obiecto, & per eas rectè in ipſum ordinamur, tùm quia à ſolo Deo nobis infunduntur, tùm verò etiam, quia ſola diuina re-

*Aliquæ ſunt virtutes theologicæ.*

*Theologicæ distinguuntur à moralibus, et intellectualibus.* uelatione in sacra Scriptura istæ virtutes reuelantur. Quæ virtutes distinguuntur ab intellectualibus, & moralibus: quia obiectum theologicarum est ipse Deus, qui est vltimus finis rerum, prout excedit cognitionem nostræ rationis. Sed obiectum intellectualium, & moralium, est aliquid, quod humana ratione potest comprehendi. Et conuenienter ponuntur virtutes theologicæ, spes, fides, & charitas: cùm ordinent hominem ad beatitudinem supernaturalem. *Fides, spes, & charitas, virtutes theologicæ.* Oportet autem aliquid homini supernaturaliter addi ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem: & primò quantùm ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ diuino lumine capiuntur ab ipso intellectu: & hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundò, ordinatur voluntas ad illum finem, & quantùm ad motum intentionis tendentem in ipsum, sicut in id, quod est possibile consequi: & hoc ad spem pertinet. Quantum verò ad vnionem quandam spiritualem, per quam quodammodò transformatur in illum finem, fit per charitatem. *Fides spē, & spes charitatem præcedit.* Et cùm duplex sit ordo, videlicet generationis, & perfectionis, secundùm primum, materia est prior forma, & imperfectum perfecto, sic fides præcedit spem, & spes charitatem secundùm actus: nam motus appetitiuus non potest tendere in aliquid sperando, vel amando, nisi sensu, aut intellectu apprehendatur, sed per fidem intellectus ea, quæ sperat, vel amat, apprehendit. Vnde secundum ordinem generationis fides præcedit, & ex hoc, quod homo aliquid amat, reputat id, vt suum bonum: vnde si sperat aliquid ab aliquo, procedit ad ipsum amandum. Sed in ordine perfectionis charitas præcedit fidem, & spem: quia vtraque per charitatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit: sic charitas radix dicitur, & mater omnium virtutum.

q.62.

## *De Causa Virtutum. Cap. 63.*

*Aliqua virtus est in nobis à natura.* Sicut variæ fuerunt opiniones circa formas corporales, an totaliter ab extrinseco, seu ab intrinseco prouenirent, seu ab vtroque, ita etiam circa scientias, & virtutes: nam Platonici

tonici posuerũt omnes præexistere in anima, sed ex grauitate corporis aboleri. Auic. verò sicut formas, ita scientias ex influentia intelligentiæ agentis totaliter esse: sed veriùs Arist. dixit, quòd secundùm aptitudinem, & inchoationem, scientiæ, & virtutes insunt nobis à natura, non autem secundùm perfectionem, quæ acquiritur per exercitium, & laborem. Nam inest nobis à natura quædam habitualis cognitio primorum principiorum, tam in speculabilibus, quàm in agibilibus: atque ex natura indiuidui quidam sunt magis, vel minus dispositi ad virtutes, & scientias propter complexionem proprij corporis. Vnde partim ab intrà, & partim ab extrà sunt virtutes: thologicæ verò totaliter sunt ab extrinseco principio. Et quia virtus hominis perficit ipsum ad bonum, ratio autem boni consistit in modo, specie, & ordine, necesse est bonum hominis secundùm aliquam regulam considerari: quæ quidem regula duplex est, videlicet ratio humana, & ratio diuina. Virtus ergo humana ordinata ad bonum, quæ regulatur secundùm regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantùm tales actus procedunt à ratione, sub cuius potestate, & regula tale bonum consistit. Virtus verò ordinans hominem ad bonum, prout modificatur per legem diuinam, & non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio: sed causatur solùm in nobis per ordinationem diuinam. Et sicut virtutes intellectuales, & morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam principiis naturalibus in nobis præexistentibus: ita nobis diuinitùs infunduntur quædam aliæ virtutes ad finem supernaturalem: quæ ita se habent ad virtutes theologicas, sicut morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum. Nam virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secundùm quandam inchoationem ad ipsum Deum immediatè: sed per alias virtutes infusas perficitur anima circa alias res, in ordine tamen ad ipsum Deum. Diuersarum tamen specierum sunt virtutes infusæ à virtutibus, quas acquirimus ex assuetudine operum, cùm secundùm formales rationes obiectum habitus distinguantur. Alterius autem rationis est modus, qui imponitur in concupiscentiis secundùm regulam rationis humanæ, & secundùm regu-

*Virt. humana causatur in nobis per assuetudinem operum.*

*Aliqua virtutes morales infunduntur.*

*Diuersa sunt species infusa ab acquisitis.*

lam rationis diuinæ, putà in sumptione ciborum per rationem statuitur modus, vt non noceat valetudini corporis, & vsum rationis non impediat: secundùm vero regulam legis diuinæ requiritur, quòd homo castiget corpus suum, & in seruitutem redigat. Distinguuntur etiam habitus specie secundùm ea, ad quæ ordinantur. Vnde Arist. dicit in 3.Polit. Diuersæ sunt virtutes ciuium, secumdùm quod benè se habent ad diuersas politias, vnde per virtutes morales infusas homines benè se habent ad ea, quæ sunt Dei, & ciues Sanctorum fiunt: & domestici Dei, per acquisitas autem virtutes, benè se habent ad res humanas. q.63.

## *De Medio Virtutum.* *Cap. 64.*

*Virtutes morales in medio cõsistunt.*

VIrtutes morales perfectiuæ sunt partis appetitiuæ circa aliquam determinatam materiam: mensura autem & regula motus appetitiui circa appetibilia est ipsa ratio, & in hoc consistit bonum cuiuslibet regulati, & mensurati, quod conformetur suæ regulæ, vnde bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Et quia inter excessum, & defectum medium est æqualitas, siue conformitas, ideo virtutes morales in medio consistunt.

*Medium rationis est mediũ virtutis moralis.*

Medium autem rationis illud est, quod à ratione ponitur in aliqua materia: & sic virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed aliquando contingit medium rationis esse etiam medium rei: & tunc oportet, vt medium virtutis moralis sit medium rei, vt est in iustitia, quæ est circa operationes consistentes in rebus exterioribus, in quibus rectum debet institui simpliciter, & secundùm se. Vnde medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantùm vnicuique dat, quod debet, nec plus, nec minus: sed in aliis virtutibus moralibus circa passiones interiores consistentibus, non eodem modo constituitur rectum, quia homines diuersimodè se habent ad passiones.

*Virtutes intellectuales in medio cõsistunt.*

Quare oportet rectitudinem rationis in passionibus institui per respectum ad nos, qui passionibus afficimur. Et virtutes intellectuales in medio consistunt: ordinantur enim ad bonum, sicut virtutes morales. Vnde sicut bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram,

ſuram, ſic ſe habet ad rationem medij, bonum verò virtutis intellectualis ſpeculatiuæ eſt verum abſolutè ſumptum: practicæ autem eſt verum ſecundùm conformitatem ad appetitum rectum. Sic ergo bonum virtutis intellectualis ſpeculatiuæ conſiſtit in quodam medio menſurato per conformitatem ad ipſam rem: ex eo enim quòd res eſt, vel non eſt, veritas eſt in opinione, vel oratione: cuius virtutis intellectualis exceſſus eſt affirmatio falſa, defectus verò eſt falſa negatio. Virtutes autem theologicæ non habent medium, ſi accipitur regula, vel menſura ipſe Deus, inquantùm fides noſtra regulatur ſecundùm diuinam virtutem, charitas ſecundùm eius bonitatem, ſpes verò ſecundùm magnitudinem omnipotentiæ, & pietatis eius: quia iſta menſura excellit omnem facultatem humanam, & non poteſt conſiderari aliquis exceſſus. Nam quantò magis in eo confidimus, tanto eſt melius. Sed ſi conſideratur regula ex parte noſtra, quamuis non poſſimus ferri in Deum, quantùm debemus, tamen ferri debemus ſecundùm menſuram noſtræ conditionis, credendo, ſperando, & amando. Sic per accidens poteſt in virtute theologica conſiderari medium, & extremum ex parte ſubiecti, videlicet ex parte noſtra. q. 64. *Virtutes theologicæ ſimpliciter non habēt medium.*

## *De Connexione Virtutum.* *Cap. 65.*

VIrtutes morales, ſi imperfectæ capiantur, prout ſunt aliquæ inclinationes exiſtentes in nobis ad aliquod opus de genere bonorum faciendum, ſiue ex natura, ſiue ex aſſuetudine, non ſunt connexæ: nam hoc modo poteſt eſſe aliquis prõptus ad liberalitatem, & non ad caſtitatem. Si verò perfectæ capiantur, oportet eas eſſe connexas: nam diſcretio pertinet ad prudentiam, rectitudo ad iuſtitiam, moderantia ad temperantiam, & firmitas ad fortitudinem: quæ omnia diſiuncta eſſe non poſſunt, cùm prudentia vera, iuſta, temperans, & fortis ſit. Idem ſequitur, ſi diſtinguantur virtutes iſtæ ſecundùm materias: nulla enim virtus poteſt haberi ſine prudentia, quia proprium virtutis moralis eſt facere electionem rectam, ad quod non ſufficit inclinatio in debitum finem, ſed etiam, quod aliquis eligat ea, quæ ſunt ad finem; quod fit per prudentiam, quæ non poteſt haberi, niſi habeantur aliæ morales. Quæ virtutes morales, inquan *Virtutes morales ſunt connexæ.*

*Virtutes morales non sunt infusæ sine charitate.* inquantùm bonum operantur in ordine ad finem, qui non excedit naturalem facultatem hominis, possunt per humana opera acquiri: & sic acquisitæ, esse possunt sine charitate, prout in multis Gentilibus fuerunt, quæ tamen non dicuntur virtutes simpliciter, sed secundùm quid: cùm benè ordinent hominem respectu finis vltimi in aliquo genere, sed non respectu finis vltimi simpliciter. Vnde Aug. dicit, Vbi deest agnitio veritatis, falsa enim virtus etiam in bonis moribus. Sed prout sunt operatiuæ boni in ordine ad vltimum finem supernaturalem, sic perfectè, & verè habent rationem virtutis, & non possunt humanis actibus acquiri, sed à Deo infunduntur: atque tales virtutes morales sine charitate esse non possunt. *Cum charitate infunduntur omnes virtutes morales.* Cùm charitate itaque infunduntur omnes virtutes morales: quia non minùs perfectè Deus operatur in operibus gratiæ, quàm in operibus naturæ. Sed in operibus naturæ non est aliquod principium, in quo nō adsint omnia necessaria ad ea opera perficienda, multò magis in charitate, inquantum principium est omniū bonorum operum, quæ in finem vltimum ordinari possunt. Quare oportet cum charitate simul infundi omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera operum bonorum. *Fides & spes quomodo sint sine charitate.* Atq; fides, & spes sine charitate esse possunt, sed non perfectè, quia virtus non solùm bonum facit, sed perfectè bonum: sicut si aliquis iusta operatur, bonum quidem facit, sed requiritur etiam, quòd secundùm rectam electionem faciat. Et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta: sic fides, & spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse, perfectè autem virtutis rationem sine charitate non habent. Nec charitas esse potest sine fide, & spe, cùm super amorem addat charitas quandam mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione. Est enim quædā familiaris conuersatio hominis ad Deū, quæ in præsenti inchoatur per gratiā, & perficitur in futuro per gloriā: quorum vtrunq; fide, & spe tenetur. q. 65.

## *De Aequalitate Virtutum.* *Cap. 66.*

*Vna virtus potest esse maior alia.* INter virtutes specie differentes potest vna esse maior alia: potior est enim causa suo effectu, & in effectibus tantò aliquid est potius, quantò propinquius est causæ. Sic prudentia dirigens alias præfertur aliis moralibus, cùm perficiat

ciat rationem: sed in virtutibus eiusdem speciei dupliciter potest vna esse maior alia. Vno modo secundùm se ipsam, & sic magnitudo, vel paruitas eius attenditur secundùm ea, ad quæ se extendit: nam qui habet aliquam virtutem, vtputà temperantiam, habet ipsam, quantùm ad omnia, ad quæ se extendit temperantia: & sic virtus non recipit magis, & minus, quia ratio virtutis consistit in maximo. Si verò consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem, vel minorem, siue secundùm diuersa tempora in eodem, siue in diuersis hominibus: quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rectam rationem, vnus est meliùs dispositus alio vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, seu propter perspicacius iudicium rationis, aut propter maius donum gratiæ. Sic igitur etiam in eodem simul existentes virtutes secundùm rationem speciei, vna maior alia est: sicut charitas maior est fide, & spe. Sed si attendantur secundùm participationem subiecti, sunt æquales, non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem: sicut digiti vnius manus æqualiter crescunt non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem. Ratio autem huius æqualitatis virtutum eadem est, quæ & ratio connexionis earum: quia oportet generales conditiones virtutum in omni virtute æqualiter concurrere, & medium rationis in ipsis consistere: tamen ex parte subiecti vnus est alio ad quasdam virtutes habilior, vt suprà dictum est. Et virtutes intellectuales, simpliciter loquendo, præeminent moralibus: est enim illa virtus nobilior, quæ habet nobilius obiectum. Sed obiectum rationis nobilius est obiecto appetitus, nam ratio apprehendit aliquid in vniuersali, appetitus verò tendit in res, quæ habent esse particulare. igitur virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores moralibus, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic secundùm quid, virtus moralis est nobilior: quia perficit appetitum, cuius est mouere alias potentias ad actum: vnde eis magis competit ratio virtutis, quia virtus ex eo dicitur, quod est principium alicuius actus, cùm sit perfectio potentiæ. Sunt etiam nobiliores intellectuales: quia per eas quodammodò inchoatur beatitudo, quæ in veritatis cognitione consistit. Cùm autem virtutes

*An virtutes in eodē simul existentes sint æquales.*

*Intellectuales virtutes præeminent moralibus.*

secun

secundùm suam speciem maiores, vel minores dici possint simpliciter, vel secundùm quid, illa simpliciter est maior, prout in ea maius bonum rationis relucet: quare inter virtutes morales iustitia præcellit, tanquam rationi propinquior: existit enim in voluntate, sicut in subiecto. Patet etiam secundùm obiectum, siue materiam: quia iustitia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solùm in se ipso, sed etiam ad alterum. Post iustitiam est fortitudo: quia inter morales, quæ sunt circa passiones, tantò magis relucet rationis bonum, quantò circa maiora subditur rationi motus appetitiuus: sed in his, quæ pertinent ad hominem, maximum est vita hominis, à qua omnia alia dependent, ideo fortitudo, quæ motum appetitiuum subdit rationi in his, quæ ad mortem, & vitam pertinent, primum locum tenet inter morales, quæ sunt circa passiones. Post fortitudinem est temperantia, quæ subiicit appetitum rationi circa ea, quæ immediatè ordinantur ad vitam, vel in eodem indiuiduo, vel in eodem secundùm speciem. Inter intellectuales verò sapientia est maior, cùm magnitudo virtutis secundùm suam speciem ex obiecto consideretur. Obiectum autem sapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, quia considerat causam altissimam, quæ est Deus: & cùm per causam iudicetur de effectibus, & per causas superiores de inferioribus, hinc est, quòd sapientia habet iudicium de omnibus intellectualibus, & tanquam architectonica alias iudicat. Sed inter theologicas charitas est maior: quia licet omnes Deum respiciant, sicut proprium obiectum, & sic vna non dicatur maior altera, tamen inquantùm charitas propinquiùs, & perfectiùs se habet ad obiectum, quam aliæ, hinc est, quòd maior dicitur. Est enim fides de non visis, & spes de non habitis: sed amor charitatis est de eo, quod iam habetur. Nec se habet fides in intellectu existens ad charitatem existentem in appetitu, sicut prudentia ad morales, quas præcedit: quia virtutes theologicæ habent obiectum, quod est supra animam: prudentia, & aliæ morales habent circa ea, quæ sunt infra hominem. In his ergo, quæ sunt supra hominem nobilior est dilectio, quam cognitio: quia perficitur cognitio, vt cognita sunt in cognoscente. Delectatio verò, vt diligens trahitur ad rem dilectam, & vt illa in se est. Id autem, quod est supra hominem, nobilius est in se

*An iustitia sit præcipua inter morales.*

*Sapientia est maior inter virtutes intellectuales.*

*Charitas est maior inter theologicas virtutes.*

in se ipso, quam sit homine cognoscente ipsum, cùm vnumquodque sit in altero per modum eius, in quo est. q. 66.

## *De Duratione Virtutum post hanc Vitam. Cap. 67.*

IN virtutibus aliquid est formale, & aliquid quasi materiale: materiale est in virtutibus inclinatio quædam partis appetitiuæ ad passiones, vel operationes secundùm aliquem modum. Sed quia iste modus determinatur à ratione, ideo ordo rationis formale est in omnibus virtutibus: quare quantùm ad id, quod est materiale virtutes morales non manebunt in futura vita, quia non erit locus concupiscentiæ, & delectationibus ciborum, & venereorum, nec erunt timores, & audaciæ, aut distributiones rerum, quæ veniunt in vsum præsentis vitæ. Sed quantùm ad formale perfectissimæ remanebunt in Beatis, quia ratio quorumlibet eorum erit perfectissimè regulata secundùm rationis ordinem. Ideo prudentia erit sine periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnantia libidinum, & per iustitiam subditi erunt Deo: & ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solùm radicaliter in essentia, in qua seminalia quædam sunt harum virtutum. Vnde fortitudo, & temperantia non erunt perfectæ in anima nisi post resurrectionem: prudentia verò, & iustitia, quæ in voluntate sunt, perpetuò manebunt. Sed & intellectuales etiam remanent: quia firmior est cognitio vniuersalium, & necessariorum, quam particularium, & contingentium: etsi quidam posuerint species intelligibiles non permanere in intellectu possibili, nisi quādiu intelligit actu, nec posteà esse aliquam considerationem, nisi in viribus sensitiuis, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ corrumpuntur corrupto corpore. Hoc tamen est falsum: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundùm modum recipientis: quare possibilis intellectus locus specierum dicitur. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsas species intelligibiles, corrumpuntur corrupto corpore: vnde quantùm ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destructo

*Post hāc Vitā secundum formale remanēt Virtutes morales.*

*Virtutes intellectuales, quātum ad formale, remanent.*

corpore destruuntur, sed quantùm ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, remanent intellectuales virtutes: quia species se habent in virtutibus intellectualibus, sicut causæ formales. Vnde quantùm ad id, quod formale est in eis, manent. Fides autem non manet post hanc vitam: nam de ratione eius est imperfecta cognitio, cùm sit substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Impossibile enim est perfectam, & imperfectam cognitionem ex parte subiecti simul esse in eodem subiecto. Sed fides ex sui ratione habet, vt credens non videat id, quod credit: beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, vt Beatus videat id, ex quo beatificatur. ergo impossibile est, vt fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto. Nec spes manet post mortē: importat enim spes motum quendam in id, quod non habetur. Quare quando habetur, quod speratur, videlicet diuina fruitio, iam spes esse non poterit: vnde in gloria nil eius remanet, cùm comparetur ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. De fide verò si intelligatur de eodem numero, quæ est enigmatica, & de clarè vidente, est impossibile, sed quantùm ad substantiam cognitionis non idem numero, sed idem genere potest in Patria remanere. Charitas verò, cùm amor sit, de cuius ratione non est aliqua imperfectio, quia potest esse habiti, & non habiti, visi, & non visi, non euacuatur per gloriæ perfectionē: sed eodem numero manet. Nam quando imperfectio alicuius rei nō est de ratione ipsius speciei, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, posteà fieri perfectum: vt homo perficitur per augmētum, & albedo per intensionem. q. 67.

*Fides non manet post hanc vitam.*

*Spes non manet post hanc vitam.*

*Charitas remanet in gloria.*

## *De Donis.* *Cap.* 68.

DOna, & virtutes, cùm homines perficiant ad bene agendum, quidam posuerunt non esse inter se distinguendas: sed quia non poterant assignare rationem, quare quædam virtutes dicantur dona, non autem omnes, & quare timor inter dona ponatur, & non inter virtutes, maior eis remanebat difficultas. Vnde, alij posuerunt dona perficere liberum arbitrium, prout est facultas rationis: virtutes verò, prout est facultas voluntatis. Sed si ista distinctio esset conueniens,

*Quomodo dona & virtutes differant.*

ueniens, omnes virtutes oporteret esse in voluntate, & omnia dona in ratione. Quare alij dixerunt dona esse ad resistendum tentationibus, virtutes verò ad bene operandum. Sed hoc non sufficit: quia virtutes etiam tentationibus resistunt, vt de charitate patet. Ideo alij dixerunt, quòd virtutes sunt ad bene operandum, dona autem, vt Christo conformemur. Sed hoc etiam non sufficit: quia etiam in passione eius resplenduerunt charitas, mansuetudo, mititas, & similia, ad quæ etiam ipse Dominus nos inuitat. Quare ad distinguendum dona à virtutibus, sequi debemus modum loquendi in Scriptura, in qua nobis traduntur dona sub nomine Spirituum, videlicet requiescet spiritus sapientiæ, intellectus, &c. Insunt ergo nobis dona ex inspiratione diuina: quæ motionem quandam ab exteriori significat. Et quia in homine duplex est principium mouens, vnum interius, quod est ratio, aliud exterius, quod est Deus, atque omne, quod mouetur necesse est proportionari suo motori, & quantò mouens est altior, tantò necesse est mobile proportionari ei perfectiori dispositione, vt autem benè moueatur, virtutes humanas perficere hominem, prout homo natus est moueri per rationem in his, quæ interiùs, vel exteriùs agit: oportet ergo inesse ei altiores perfectiones, secundùm quas disponatur ad ea, quæ diuinitùs mouentur. Et istæ perfectiones vocantur dona, non solùm, quia à Deo infunduntur, sed quia secundùm ea homo disponitur, vt efficiatur promptè mobilis ab inspiratione diuina, & sic ad altiores actus, quam virtutes. Atque necessaria sunt dona hominibus in illis, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed diuinus requiritur: perficitur autem homo à Deo naturali lumine intellectus, & supernaturali perfectione virtutũ theologicarum. Sed per primam potest homo proficere ad finem suæ speciei connaturalem, & non ad felicitatem supernaturalem. Sic etiam secunda perfectio imperfectè habetur in via: quia imperfectè Deum cognoscimus, atque diligimus. Vnde nisi anima excitetur, atque adiuuetur per Spiritum sanctum, non potest promptè, & benè exequi ea, quæ diuinæ sunt voluntatis: dona ergo sunt necessaria. Quæ dona Spiritus sancti habitus quidam sunt, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui sancto. Nam sicut virtutes morales perficiunt vim appetitiuam, secundùm quod

*Dona Spiritus sancti sunt necessaria.*

*Dona Spiritus sancti sũt habitus, & sunt septẽ*

participat aliqualiter rationem, vt nata est moueri per imperium rationis, ita omnes potentiæ natæ sunt moueri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia: & sicut in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sunt virtutes, ita etiam sunt dona in ratione, & in vi appetitiua. Vnde conuenienter enumerantur septem dona: nam ad apprehensionem veritatis perficitur speculatiua ratio per intellectum, practica verò per consilium: sed ad rectè iudicandum speculatiua per sapientiam, & practica per scientiam perficitur. Vis verò appetitiua in his, quæ sunt ad alterum per pietatem, & in his, quæ sunt ad se ipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum, & contra concupiscentiam inordinatam delectabilium per timorem. Sic ergo dona hæc extendunt se ad omnia, ad quę se extendunt virtutes, tam intellectuales, quàm morales. Et sicut istæ connectuntur sibi inuicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti sibi inuicem cōnectuntur in charitate: quare qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest. Sicut enim vires appetitiuæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona ad comparationem ad Spiritum sanctum mouentem, qui per charitatem inhabitat in nobis.

*Dona Spiritus sancti sunt connexa.*

*Dona in Patria manebūt*

Et dona, si loquimur, quantùm ad ipsorum essentiam, perfectissimè remanent in Patria, cùm perficiant mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti: tunc enim homo erit totaliter subditus Deo. Sed si considerantur, quantùm ad materiam, circa quam operantur in præsenti, operationem habent circa aliquam materiam, circa quam non habebunt in statu gloriæ: & secundùm hanc non manebunt in Patria, vt de virtutibus cardinalibus dictum est. Atque dignitas donorum, si simpliciter attendatur, eadem ratio est comparationis in ipsis, & in virtutibus: cùm dona perficiant hominem ad omnes actus potentiarum animæ, ad quos perficiunt virtutes. Quare sicut virtutes intellectuales moralibus præferunt, & in intellectualibus contemplatiuæ præferuntur actiuis, ita etiam in donis sapientia, intellectus, scientia, & consilium præferuntur pietati, fortitudini, & timori, & inter ipsas secundùm ordinem suum est prælatio. Sed quantùm ad materiam, fortitudo, & consilium præferuntur

*De ordine donorum.*

runtur ſcientiæ,& pietati:quia fortitudo,& conſilium locum
habent in arduis, pietas, & ſcientia etiam in communibus.
Dignitas ergo enumerationis reſpondet partim ſimpliciter,
prout ſapientia, & intellectus omnibus præferuntur: partim
autem ſecundùm ordinem materiæ,ſicut conſilium,& forti-
tudo præferuntur ſcientiæ,& pietati. Et cùm virtutes in tria *Dona Vir*
genera diſtinguātur,videlicet theologicæ ſunt,quibus mens *tutibus*
humana Deo coniungitur, intellectuales, quibus ratio ipſa *præferun*
perficitur, morales, quibus vires appetitiuæ perficiuntur ad *tur.*
obediēdum rationi, dona autem Spiritus ſancti ſunt, quibus
omnes vires animæ diſponuntur ad hoc, vt diuinæ motioni
ſubdantur:eadem ergo eſt comparatio donorum ad virtutes
theologicas,per quas homo vnitur Spiritui ſancto mouenti,
ſicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales,per quas
perficitur ratio,quæ eſt motiua virtutum moralium. Quare
ſicut intellectuales præferuntur moralibus, & regulant eas,
ita theologicæ virtutes præferuntur donis, & ea regulant.
Si verò comparētur ad alias virtutes intellectuales, vel mo-
rales, dona præferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vi-
res animæ in comparatione ad Spiritum ſanctum mouētem,
ſed virtutes perficiunt vel rationem,vel alias vires in ordine
ad rationem. Patet autem ad altiorem motorem oportere
eſſe mobile diſpoſitum maiori perfectione: vnde dona per-
fectiora ſunt virtutibus.q.68.

## *De Beatitudinibus.*
## *Cap. 69.*

Beatitudines diſtinguūtur à virtutibus,& donis,non ſicut *Beatitu-*
habitus diſtincti ab eis, ſed ſicut actus: nam finē dicitur *dines ſunt*
aliquis iam habere propter ſpem finis obtinendi,ſpes autem *actus.*
de fine cōſequendo inſurgit ex hoc, ꝙ aliquis conuenienter
mouetur ad finē, & ad ipſum appropinquat, quod fit per ali-
quam actionem.Ad finem autem beatitudinis appropinquat
aliquis per operationes virtutū, & maximè per operationes
donorum,ad quam beatitudinē non ſufficit ratio,ſed in eam *Præmia,*
inducit Spiritus ſanctus,ad cuius ſequelam per dona perfici- *an ad hāc*
mur. Et circa hæc præmia,quæ attribuuntur beatitudinibus, *vitā, vel*
diuerſimodè loquuti ſunt Sancti:nam Ambroſius dicit perti- *futuram*
nere ad futuram beatitudinē,Aug.ad vitam præſentē,Chryſ. *pertineāt*

quædam ad præsentem vitam, & quædam ad futuram. Sed considerandum est: quod spes beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primò propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad ipsam per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam etiam in Sanctis in hac vita. Ea igitur, quæ tanguntur in beatitudinibus tanquã merita, sunt præparationes ad ipsam perfectam, vel inchoatam: quæ verò ponuntur tanquam præmia, potest esse vel ipsa beatitudo perfecta, & sic pertinet ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio eius, sicut est in viris perfectis, & hoc modo præmia pertinent ad præsentem vitam. Nam cùm aliquis incipit proficere in actibus virtutum, & donorum, potest sperari de eo, quod perueniet ad perfectionem vitæ, deinde ad perfectionem Patriæ. Conuenienterque beatitudines enumerantur, cùm tres beatitudines ab aliquibus sint positæ in vita, videlicet voluptuosa, actiua, & contemplatiua, quæ diuersimodè se habent ad futuram beatitudinem, cuius spe hîc dicimur beati. Nam voluptuosa falsa beatitudo est, & rationi contraria, impedimentúmque affert: quia vita voluptuosa consistit in duobus. Primò quidem in affluentia diuitiarum, & bonorũ, à quibus retrahitur homo per virtutem, si moderatè eis vtatur: per donum verò Spiritus sancti eminentiori modo retrahitur homo, si totaliter ea contemnat. Quare prima beatitudo ponitur, Beati pauperes spiritu. quod refertur ad contemptum exteriorum bonorum per humilitatem. Secundo verò voluptuosa vita consistit in sequẽdo proprias passiones irascibilis, siue concupiscibilis: sed à sequela irascibilis retrahit virtus, ne in eis superfluat homo secundùm rationis regulam, donum verò excellentiori modo retrahit, vt homo secundùm diuinam voluntatem totaliter ab eis tranquillus reddatur. Sed à concupiscibilibus retrahit virtus moderatè vtendo passionibus: donum verò totaliter abiiciendo, & si oportet, voluntarium luctum assumendo: vnde dicitur, Beati, qui lugent. Vita verò actiua præcipuè consistit in his, quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficij: & ad primum quidem nos virtus disponit, vt quod debemus, eis reddamus, quod pertinet ad iustitiam. Sed donum abundantiori quodam affectu ad hoc nos inducit, vt feruenti desiderio opera iustitiæ impleamus; vnde dicitur, Beati, qui esuriunt, & sitiunt

*Beatitudines conuenienter enumerantur.*

tiunt iustitiam. Circa verò dona spontanea, perficit virtus liberalitatis, vt his donemus, quibus ratio dictat esse donãdum: sed donum propter Dei reuerentiam solùm considerat necessitatem, quod est propriè misereri pauperum. Quare quinta est beatitudo, Beati misericordes. Sed quæ ad vitam contemplatiuam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua eius inchoatio: & ideo non ponuntur tanquã merita, sed tanquã præmia. Effectus verò vitæ actiuæ, quibus homo disponitur ad contemplatiuã vitam, ponuntur tanquã merita: qui effectus quãtùm ad virtutes, & dona, quibus perficitur homo in se ipso, est munditia cordis. Vnde ponitur sexta beatitudo, Beati mundo corde. Sed quantùm ad virtutes, & dona perficientia in comparatione ad alterum, est septima beatitudo pax: vnde dicitur, Beati pacifici. Et conuenienter assignantur præmia: nam prima tria sunt, vt retrahant homines à terrenis, & caducis bonis: vnde regnum cœlorum pauperibus spiritu promisit. Sed quia per litigia, & bella quærunt homines destruere aduersarios, ideo promisit mitibus tutam, & quietam possessionem terræ viuentium, per quam designatur soliditas æternorum bonorum. Et cùm homines quærant in delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ laborem, lugentibus vitæ solamen promisit. Sed duæ aliæ beatitudines pertinent ad opera vitæ actiuæ, quæ sunt opera virtutum ordinantium ad proximos, à quibus alij retrahuntur propter inordinatum affectum ad bonum proprium. Ideo Dominus iustitiam, & saturitatem promisit esurientibus, ne homines aliena rapiant, & ad reddendum debitum proximis trahantur. Et quia aliqui nolunt immisceri alienis miseriis, ideo misericordibus miseriæ liberationem promittit. Aliæ verò duæ vltimæ pertinent ad contemplatiuam beatitudinem: ideo secundùm conuenientiam dispositionum, quæ ponuntur in merito, præmia redduntur: quia munditia oculorum disponit ad clarè videndum. Quare mundis corde diuina visio promittitur: & cõstituere pacem in se ipso vel ad alium, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus vnitatis, & pacis. Ideo pro præmio redditur gloria diuinæ filiationis, quæ est in perfecta coniunctione ad Deũ per sequentia consummatam. q. 69.

*Præmia conueniẽter assignantur.*

*Actus humani dicuntur fructus.* NOmen Fructus à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus quod ex planta producitur, cùm ad perfectionem peruenerit, & quandam in se suauitatem habet. Qui fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, & ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Sic ergo in spiritualibus nomen Fructus dupliciter accipere possumus. Vno modo, vt fructus hominis quasi arboris dicatur id, quod ab eo producitur. Alio modo vt fructus hominis dicatur id, quod homo adipiscitur. Non autem omne id, quod adipiscitur homo habet rationem fructus, sed id, quod est vltimum delectationem habens: habet enim homo agrum, & arborem, qui fructus non dicuntur, sed solùm id, quod est vltimum, quod scilicet ex agro, & arbore homo intendit habere, & secundùm hoc fructus hominis dicitur vltimus hominis finis, quo debet frui. Si verò fructus hominis dicatur id, quod ex homine producitur, sic ipsi actus, humani fructus dicuntur: qui actus si procedunt secundùm vsum rationis, fructus rationis vocatur, si verò procedunt ab homine secundùm altiorem virtutem Spiritus sancti, sic operatio hominis dicitur fructus Spiritus sancti, quasi cuiusdam diuini seminis. Differúntque fructus à beatitudinibus: nam ad rationem fructus sufficit, quod sit aliquid habens rationem vltimi, & delectabilis; sed ad rationem beatitudinis requiritur, quod sit aliquid perfectum, & excellens. Sunt enim fructus quæcunque virtuosa opera, in quibus homo delectatur: sed beatitudines dicuntur solùm opera perfecta, quæ ratione suę perfectionis magis attribuuntur donis, quam virtutibus. Vnde omnes beatitudines sunt fructus: sed non econuerso.

*Fructus à beatitudinibus differunt.*

Et fructus ab Apostolo conuenienter enumerantur, quorum distinctio attenditur secundùm diuersum processum Spiritus sancti in nobis: nam primò benè disponit mentē in se ipsam, quod sit quando mens benè se habet in bonis, & malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem: ad amorem autē charitatis ex necessitate sequitur gaudiū. Sed perfectio gaudij est pax: primò, quātùm ad quietem ab exterioribus conturbātibus, ne in fruitione amati aliquis perturbetur, sed corde parato alia quasi nihil reputet. Secūdò quantùm

*Fructus cōuenienter enumerātur ab Apostolo.*

quantũ ad sedationem desiderij fluctuantis:quia nõ perfectè gaudet de aliquo, cui non sufficit id, de quo gaudet. Et in malis benè se habet mens, primò, vt non perturbetur per imminentiam malorum, quod ad patientiã pertinet:secũdò, vt nõ perturbetur in dilatione bonorũ, quod pertinet ad longanimitatem. Sed ad id, quod est iuxta proximum, benè disponitur mens hominis. Primò, quantùm ad voluntatem benefaciendi:& hoc pertinet ad bonitatem. Secundò quãtũ ad beneficentiæ executionem:& hoc pertinet ad benignitatẽ. Tertiò, vt æquanimiter tolerentur mala illata:& hoc pertinet ad mansuetudinem quæ cohibet iras. Quartò, vt proximis, nec in fraudem, nec per dolum noceamus:& hoc ad fidelitatem pertinet. Sed ad id, quod est infra hominem, bene disponitur homo, quantùm ad exteriores actiones per modestiam, quæ modum obseruat in omnibus dictis & factis:& ad interiores concupiscentias per continentiã, & castitatem, inquantũ cõtinens patitur concupiscentias, sed non deducitur:castus autem non patitur, nec deducitur. Et fructus Spiritus sancti cõtrariantur operibus carnis secundùm communem rationem: quia Spiritus sanctus mouet humanã mentem ad id, quod est secundùm rationem, vel supra rationem, appetitus autẽ carnis trahit ad bona sensibilia, quę sunt infra hominem. Sed si considerantur rationes propriæ singulorum fructuum, & operum carnis, sic non oportet, quod singula singulis cõtraponantur:nam in eo loco Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia carnalia. q.70.

*Fructus Spiritus sancti cõtrariantur operibus carnis.*

## *De Vitiis & Peccatis.* Cap. 71.

VItium virtuti cõtrariatur:nã tria ei opponuntur. Vnũ est peccatũ, prout actus virtutis est actus ordinatus, & debitus:peccatũ autẽ nominat actũ inordinatũ. Opponitur etiam virtuti malitia, ꝓut ad rationẽ virtutis, cõsequitur, ꝙ sit bonitas quædã. Vitiũ verò, secũdũ qđ est indispositio quædã nõ cõuenientis naturæ rei, opponitur directè ipsi virtuti, ꝓut importat dispositionẽ alicuius cõuenienter se habentis secũdũ modũ suę naturæ. Vnde peccatũ cõtrariatur virtuti, prout virtus est operatiua boni, malitia cõtrariatur secundũ qđ virtus est quædã bonitas:vitiũ autẽ propriè cõtrariatur virtuti secũdũ suã essentiã. Et vitiũ à vituperio dicitur, virtutiq; cõtrariatur, prout indispositio quædã est contra id, quod rei naturæ

*Vitiũ virtuti contrariatur*

*Vitiũ est cõtra naturam.*

conuenit: vnde vitiũ est contra naturam. Natura autẽ vniuscuiusq; rei potissimè est forma, secundũ quã res sortitur speciem. Sed homo constituitur in specie per animam rationalẽ vnde quod est contra ordinẽ rationis, propriè est contra naturã hominis, inquantùm est homo, quia bonum hominis est secundũ rationem esse, & malum hominis est esse præter rationem. Sic ergo vitium intantùm est contra naturã hominis, inquantùm est contra ordinem rationis. Sed actus vitiosus peior est vitio: nam habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum, melius enim est benè agere, quam posse benè agere. Et habitus cùm medium gradum teneat in bonitate, & malitia inter potentiã, & actum, sequitur, quod act⁹ præemineat habitui, quod patet, quia habitus non dicitur bonus, vel malus nisi ex hoc, quod ad bonum, vel malum actũ inclinat, vnde propter bonitatem, vel malitiã actus, bonus, vel malus dicitur habitus. Et peccatũ comparatur ad virtutẽ sicut actus malus ad habitum bonum: sed aliter se habet habitus in anima à forma, quia in re natutali forma naturalis ex necessitate producit operationem sibi conueniẽtem: & sic non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ, sicut calor non potest esse cum actu infrigidationis. Habitus verò in anima non producit suã operationem ex necessitate: sed homo vtitur eo, cũ voluerit. Quare habitu existente in homine, potest homo non vti habitu, aut agere actũ contrarium: & sic habens virtutem potest procedere ad actũ peccati, sed actus peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout habitus quidam est, non potest ipsam corrumpere, si sit vnus tantũ: quia sicut habitus per vnum actum non generatur, ita nec corrumpitur. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est per actũ vnius peccati corrumpi virtutes: quodlibet enim peccatum contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantùm sunt virtutes. Quare per vnum actum peccati mortalis, exclusa charitate excluduntur omnes virtutes infusæ, & illæ, quæ remanent, vt fides, & spes, sunt secundùm habitus informes, & non virtutes. Sed per peccatum veniale contrariatur charitati, & sic per ipsum non excluduntur virtutes infusæ: ergo per peccatum mortale tolluntur, sed acquisitæ per vnum actum non excluduntur. Nec in quolibet peccato per se est aliquis actus: nam

*Actus vitiosus peior est vitio.*

*Peccatũ potest esse cum aliqua virtute.*

si in peccato omissionis intelligatur illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque peccatum amissionis est cum actu interiori, vt cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam. Aliquando verò sine omni actu interiori, vel exteriori, sicut cùm aliquis hora, qua tenetur ire ad ecclesiam nil cogitat de eundo, vel non eundo ad ecclesiam: sed si in peccato omissionis intelligantur etiam causæ, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis esse aliquem actum, non enim est peccatum omissionis, nisi cùm aliquis prætermittit quod potest facere, & non facere. Vt autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa coniuncta, vel præcedente: quæ causa si non est in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut si aliquis prætermitteret ire ad ecclesiam propter infirmitatem. Sed si causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omninò habet rationem peccati: & tunc semper oportet, quòd ista causa, inquantùm est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis, qui actus quandoque fertur in ipsam omissionem, vt si quis propter laborem vult non ire ad ecclesiam, tunc talis actus per se pertinet ad omissionem. Sed quando actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, siue id, in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, vt si aliquis vult ludere, quando tenetur ire ad ecclesiam, siue etiam sit præcedens, vt si aliquis vult vigilare diu de sero, ex quo sequitur, quòd non potest ire ad ecclesiam hora matutina, tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur præter intentionem. Ex quibus patet, quòd tunc peccatum omissionis habet aliquem actum coniunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis, sed iudicium de rebus datur secundùm illud, quod est per se, & non secundùm illud, quod est per accidens: ergo. Et cùm peccatum nil aliud sit, quàm actus humanus malus, ideo intantùm humanus dicitur, inquantùm voluntarius est, vel quasi à voluntate elicitus, vel quasi imperatus: qui actus humanus malus est ex hoc, quòd caret debita commensuratione ad regulam, quæ duplex est. Vnum propinqua, & homogenea, videlicet ratio humana: alia lex est æterna.

*Non in quolibet peccato est actus.*

*Peccatū quid sit.*

Vnde

Vnde Augustinus in definitione peccati duo posuit: vnum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale, cùm dixit, Dictũ factum, & concupitum, & aliud, quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale, cùm sit contra legem æternam, per quam regulamur in multis supra rationem humanam. q. 71.

## *De Definitione Peccatorum. Cap. 72.*

*Peccata differunt specie secundũ obiecta.*

PEccata propriè distinguuntur specie secundùm obiecta: nam ad rationem peccati duo cōcurrunt, videlicet actus voluntarius, & inordinatio, quæ est per recessum à lege Dei. Sed primum comparatur per se ad peccantem, qui intendit exercere talem actum voluntarium in tali materia. Inordinatio autem actus per accidens se habet ad intentionem peccantis: quia nullus intendens ad malum operatur. Quare vnumquodq; speciem consequitur secundùm illud, quod est per se, & non secundùm id, quod est per accidens: cùm ea, quæ per accidens sunt, extra rationem speciei sint. Vnde peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quàm ex parte inordinationis existentis in peccato: sed actus voluntarij distinguuntur specie secundùm obiecta, ergo peccata sic propriè distinguuntur. Et

*Aliqua peccata carnalia, et aliqua spiritualia.*

cùm recipiant speciem ex obiectis peccata, aliqua dicuntur spiritualia, quæ in delectatione spirituali perficiuntur: & quæ perficiuntur in delectatione carnali, vt gula, & luxuria, carnalia vocantur. Consistit enim peccatum in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinatè appetitur, & eo habito aliquis inordinatè delectatur. At delectatio duplex est. Vna animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitæ, vt cùm aliquis in laude, & honoribus delectatur: & hæc spiritualis est. Alia est corporalis, aut naturalis, quæ in tactu corporali perficitur: & hæc delectatio carnalis nuncupatur. Non autem dif-

*Peccata differunt specie secundum causas.*

ferunt peccata specie secundùm diuersas causas actiuas, vel motiuas, sed secundùm diuersitatem causæ finalis: quæ est obiectum voluntatis. Nam ex quatuor causis formalis, & materialis respiciunt propriè substantiam rei: vnde substantiæ, secundùm formam, & materiam specie, & genere distin

distinguuntur. Agens verò, & finalis respiciunt directè motum, & operationem: quare motus, & operationes specie distinguuntur secundùm huiusmodi causas, sed non eodem modo, quia principia actiua naturalia sunt semper determinata ad eosdem actus, cùm agant ex necessitate naturæ, vt calor in igne: & propter id motus, & actiones naturales diuersificantur non solùm ex parte causæ finalis, sed etiam ex parte efficientis, id est actiui principij. Sed principia actiua in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad vnum, & ideo ex vno principio actiuo, vel motiuo possunt procedere diuersæ species peccatorum, vt si homo furetur, vel occidat, vel deserat gregem sibi commissum: hæc eadem possunt procedere, ex timore malè humiliante, vel ex amore malè inflammante. Vnde patet, peccata non differre specie secundùm diuersas causas actiuas, vel motiuas, sed solùm secundùm diuersitatem causæ finalis, qui finis obiectum est voluntatis, vnde actus humani, speciem habent ex fine. Et conuenienter peccata distinguuntur in Deum, in seipsum, & in proximum, cùm triplex ordo in homine requiratur. Vnus secundùm comparationem ad regulam rationis æternæ respectu eorum, quæ soli Deo debentur: & qui in talibus peccant, contra Deum peccare censentur, vt infidelis, hæreticus, sacrilegus, & blasphemus. Alius est per comparationem ad actus nostros, quorũ mensura est ratio, quæ dupliciter regulat hominem, videlicet in ordine ad se ipsum, & per comparationem ad alium: cùm ergo peccat contra primum ordinem, tunc in se ipsum peccat, vt gulosus, & luxuriosus: quando verò peccat contra ordinem rationis ad alium, tunc peccat in proximum, sicut facit fur, & homicida, & omnis iniustus, quia iustitia propriè est ad alium. Nec differentia venialis, vel mortalis peccati, vel quæcunque alia differentia, quæ sumitur penes reatum, potest esse differentia constituens diuersitatem speciei: quia id, quod est per accidens, nunquàm speciem constituit, id autem, quod est præter intentionem agentis, est per accidens. Sic etiam patet, quòd pœna est præter intentionem peccantis: ideo per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis, ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, videlicet à iustitia iudicantis, qui secundùm diuersas conditiones peccatorum diuersas

*Omnia peccata, aut sunt in Deum, aut in seipsũ, aut in proximum.*

*Peccata nõ differunt specie secundum reatus pœna.*

uersas pœnas infligit. Vnde differentia, quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diuersam speciem peccatorum, sed non constituit diuersitatem speciei. Distinctio etiam peccati per veniale, & mortale, talis est: nam sequitur inordinationem actus mali, quæ est formale in ratione peccati. Cùm enim auersio est ab vltimo fine, qui est principium totius vitæ, & ordinis, tunc mortale peccatum est: si verò est citra vltimum finem deordinatio, tunc est veniale peccatum. Et peccata commissionis, & omissionis materialiter differunt specie, videlicet secundùm diuersitatem actuum, quia omissio est priuatio, & commissio est habitus: sed formaliter non, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Auarus enim ad congregandam pecuniam, & rapit, & dat ea, quæ dare debet: ita gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & debita ieiunia prætermittit: nam semper negatio fundatur super aliqua affirmatione in rebus. Et cùm aliqua differant vno modo secundùm speciem completam, vt bos & equus simul differunt, alio modo secundùm diuersos gradus in aliqua generatione, vel motu capiuntur diuersæ species, sicut ædificatio est completa generatio domus, fundamenti verò collocatio, & parietis erectio sunt species incompletæ. Sic ergo peccatum diuiditur per hæc tria cordis, oris, & operis, non sicut per diuersas species completas, quia consummatio est in opere, sed prima inchoatio in corde, secundus gradus in ore, tertius in consummatione operis: quæ tria etsi secundùm diuersos gradus peccati differunt, tamen ad vnam perfectam peccati speciem pertinere possunt, cùm ab eodem motiuo procedant. Iracundus enim ex hoc, quòd vindictam appetit, primò perturbatur in corde, secundò verba contumeliosa profert, tertiò procedit vsque ad facta: & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato. Et cùm duo sint in peccato, ipse actus volitus, & inordinatio, prout receditur ab ordine rationis, & legis diuinæ, species peccati non attenditur ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis: sed magis ex parte ipsius actus, secundùm quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Quare vbicunque occurrit diuersum motiuum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diuersa species peccati. Cùm ergo non sit idem motiuum ad peccandum

*Peccatū cōmissionis, & omissionis differunt specie.*

*Conueniēter peccatu diuiduntur, cordis, oris, & operis.*

*Superabundātia & defectu diuersa fiunt peccatorum species.*

candum in peccatis, quæ sunt secundùm superabundantiam,& in peccatis, quæ sunt secundùm defectum, imò sunt motiua contraria, vt motiuum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, & in peccato insensibilitatis motiuum est odium earum, hinc est, quòd ista peccata differunt non solùm specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria. Et vbi est idem motiuum peccandi, circunstantiæ non faciunt diuersitatem speciei, vt illiberalis accipit propter inordinatum appetitum congregandæ pecuniæ, quando non oportet, & plusquam oportet: & tales circunstantiarum corruptiones non diuersificant speciem, sed ad vnam, & eandem pertinet. Sed quando proueniunt ex diuersis motiuis, quia motiuum ad peccandum est finis, & obiectum, tales corruptiones circunstantiarum diuersas peccati species constituunt, vt si quis præproperè comedit, potest prouenire, quia non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis. Si verò appetit immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad conuertendum multum cibum. Si autem appetit cibos delitiosos, contingit propter delectationem in cibis existentem.

*An peccata diuersificentur specie secundum circunstantias.*

quæst.72.

## *De Comparatione Peccatorum adinuicem.* *Cap. 73.*

Vitia, & peccata non sunt connexa, cùm speciem habeant secundùm illud, ad quod conuertuntur, quæ nullam habent insimul connexionem, peccatum enim committitur in recedendo ab vnitate ad multitudinē, sicut amor sui disgregat affectum hominis in diuersa, prout homo amat se appetendo sibi bona tēporalia, quæ sunt varia, & diuersa. Sed virtutes sunt connexæ, inquantū à multitudine accedunt ad vnitatem: vnde amor Dei est cōgregatiuus, inquantùm affectum hominis à multis ducit in vnū. Quare intentio agentis secundū virtutem est, vt rationis regulam sequatur, & sic omnium virtutes intentio in idē tendit: vnde virtutes sunt cōnexæ in recta ratione agibilium, quæ est prudētia. Sed intentio

*Vitia, & peccata non sunt connexa.*

peccantis

peccantis non est ad hoc, vt recedat ab eo, quod est secundũ rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo speciem sortitur: quæ bona sunt diuersa, in quæ tendit intentio peccantis, & sic non habent connexitatem. Nec omnia peccata sunt paria, quamuis Stoici dixerint cõtrarium: qui decipiebantur ex hoc, quod considerabant peccatum ex parte priuationis tantùm, & sic illam non suscipere magis, & minus. Sed sciendum est duplex esse priuationũ genus. Vna priuatio est pura, & simplex, quæ consistit quasi in corruptum esse, vt mors est priuatio vitæ, & tenebræ priuatio luminis: & hæc non recipit magis, & minus, quia nihil est residuum de habitu opposito. Alia est priuatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ priuatio magis cõsistit in corrumpi, quã incorruptum esse, sicut ægritudo, quæ priuat debitam commensurationem humorum: remanet tamen aliquid eius, alioquin animal non esset viuum. Et hæc priuatio recipit magis, & minus: quia multùm refert ad ægritudinem, vtrùm plus, vel minus recedatur à debita commensuratione humorum. Sic ergo dicendum est de peccatis: ita enim in eis priuatur debita commensuratio rations, vt nõ totaliter tollatur ordo rationis, alioquin malum, si sit integrum, destruit se ipsum: nam non posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Vnde multùm interest ad grauitatem peccati, vtrùm plùs, vel minùs recedatur à rectitudine rationis. Non ergo peccata sunt paria: sed sicut vna ægritudo est grauior alia, & tantò grauior, quantò magis tollitur debita commẽsuratio humorum per commensurationem prioris principij, sicut ægritudo, quæ prouenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo, quod appropinquat cordi, est periculosior. Ita peccatum tantò est grauius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium. quod est prius in ordine rationis: & quia ratio ordinat omnia in agibilibus ex fine, ideo quantò ex altiori fine peccatum contingit in actibus humanis, tantò grauius peccatum est. Sed obiecta actuum sunt fines eorum, ideo secundùm diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis peccatorũ, sicut patet res exteriores ordinari ad hominem, sicut ad finem: hominem verò in Deum, sicut in finem ordinari. Quare peccatum, quod est circa substantiam hominis, vt homicidium

*Peccata non sunt paria omnia.*

*Grauitas peccatorum attenditur secũdum obiecta.*

cidium, grauius est furto, quod est circa res exteriores: sed grauior est infidelitas, & blasphemia, quæ immediatè committuntur contra Deum. Differentia ergo grauitatis, quæ attenditur penes obiecta, est principalis, quasi consequens speciem. Et quia ex parte obiecti attēditur maior grauitas peccati, sicut attenditur maior dignitas virtutis, cùm virtutes, & peccata ex obiecto speciem sortiantur, ideo principaliter, & directè maximæ virtuti contrariatur maximum peccatum, quasi maximè ab eo distans in eodem genere. Sed si consideratur oppositio virtutis ad peccatum secūdum quandam extensionem virtutis cohibētis peccatum, sic quantò virtus est maior, tantò magis elongat hominem à peccato sibi contrario, & inducentia ad peccatum cohibet: sicut sanitas, quantò est maior, tantò maiores discrepantias humorum excludit, & per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus. Et inter peccata spiritualia, & carnalia maioris culpæ sunt spiritualia cæteris partibus: quod per tres rationes patet. Primò ex parte subiecti: nam peccata spiritualia pertinent ad spiritū, cuius est conuerti ad Deum, & ab eo auerti. Sed carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, qui principaliter conuertitur ad bonum corporale: vnde peccatum carnale plus habet de conuersione, & spirituale plus habet de auersione, ex qua procedit ratio culpæ. Secundò patet ex parte eius, in quem peccatur: nam peccans carnaliter, in proprium corpus peccat, quod est minùs diligendum, quam Deus, & proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Tertiò patet ex parte motiui, quia quantò est maior impulsus, tantò minùs homo peccat: sed peccata carnalia habent maiorem impulsum propter concupiscentiam carnis nobis innatam, vnde sunt minoris culpæ, quamuis magis sint exprobrabiles, quia minus habent de ratione. Et vbi voluntas est maior ad peccandum, ibi grauior est culpa: est enim voluntas propria, & per se causa peccati, vnde comparatur ad peccatum, sicut arbor ad fructum. Sed si capiantur aliæ causæ peccati, quasi extrinsecæ, & remotæ, tunc in his, quædam inducunt voluntatem ad peccandum secundùm naturam ipsius voluntatis, vt finis, qui est proprium obiectum voluntatis, & ex tali causa augetur peccatum: quia grauiùs peccat illa voluntas, quæ inclinatur ad peccandum ex intentione peioris finis. Sed aliæ causæ, quæ inclinant

*Grauitas peccatorum differt secūdum dignitatem virtutū.*

*Peccata spiritualia sunt maioris culpæ, quā carnalia.*

*Grauitas peccati attenditur secundum causam peccati.*

voluntatem ad peccādum præter naturam,& ordinem ipsius voluntatis, quæ per se nata est moueri liberè secundùm iudicium rationis ex se ipsa, tales diminuentes iudicium rationis, vt ignorantia, vel diminuentes liberum motum voluntatis, vt metus, violentia,& infirmitas, diminuunt peccatum, sicut diminuunt voluntarium, intantùm quòd si actus esset omninò inuoluntarius, nullam haberet rationem peccati. Et cùm peccatum causetur ex defectu alicuius circunstantiæ, quando ex hoc receditur ab ordine rationis, non obseruando debitas circunstātias, patet per eas aggrauari peccatum, quod tripliciter contingit. Vno modo, quando circunstantia transfert in aliud genus peccati, sicut committit fornicationem, qui accedit ad non suam: sed si addatur hæc circunstantia, vt sit alterius vxor, transfertur in aliud genus peccati, videlicet in iniustitiam, inquantùm rem alterius vsurpat. Vnde adulterium grauius est fornicatione. Aliquando tamen circunstantia non aggrauat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solùm multiplicat rationem peccati, vt si prodigus det, quando non debet, & cui non debet, multipliciùs peccat eodē genere peccati:& ex hoc peccatum fit grauius, sicut grauior est infirmitas, quę inficit plures partes corporis. Tertiò aggrauat circunstantia peccatum ex eo, quòd auget deformitatem prouenientem ex alia circunstantia, sicut accipere alienum cōstituit speciem furti: quòd si addatur hæc circunstantia, vt multùm accipiat, erit grauius peccatum, & si parùm, vel multùm de se non dicit rationem boni, vel mali. Et nocumentum, quod prouenit ex peccato, si est præuisum, & intentum, sicut si quis operatur aliquid animo nocendi alteri, vt fur, & homicida, tunc directè quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati: quia tunc nocumentum est obiectum peccati. Sed quando nocumentum est præuisum, sed non intentum, videlicet si aliquis transit per agrum, vt magis occultè vadat ad fornicandum, infert nocumentum in segetibus agri, scienter licet, non animo nocendi, sic quantitas nocumenti aggrauat peccatum, sed indirectè, inquantùm ex voluntate inclinata ad peccandum non prætermittit facere damnā, quæ benè simpliciter non vellet. Sed quando nocumentum nec est præuisum, nec intentum, tunc si per accidens se habeat ad peccatum, illud directè non aggrauat: sed propter negligentiam considerādi nocu

*Circunstātia aggrauat peccatū.*

*Grauitas peccati augetur secundū maius nocumentū*

nocumenta, quæ consequi possunt, imputantur homini ad pœnam mala, quæ eueniunt præter eius intentionem, quia dat operam rei illicitæ. Sed si nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum, nec præuisum, directè aggrauat peccatum: quia quæcunque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodò ad ipsam speciem peccati, vt si aliquis publicè fornicetur, & sequatur scandalum plurimorum, etsi ipse non intendit, nec fortè præuidet, directè tamen per hoc aggrauatur peccatum. Et cùm prima grauitas peccati attendatur ex parte obiecti, quantò est principalius obiectum finis, tantò maior attenditur grauitas in peccato: sed fines principales actuum humanorū sunt Deus, homo, & proximus (quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus: quamuis horum vnum sub altero ordinetur) Ex parte ergo horum consideratur maior, vel minor grauitas in peccato secundùm conditionē personæ, in quam peccatur. Primo ex parte Dei: nam maximum est peccare contra Deum: deinde peccatum est grauius cōtra personam Deo cōiunctam, vel ratione virtutis, vel officij, vnde dicitur, Qui vos tetigerit, tanget pupillā oculi mei. Sed ex parte sui ipsius tantò maius est peccatum, quantò in personam magis coniunctam naturali necessitudine, vel beneficiis: vnde dicitur, Qui sibi nequam est, cui erit bonus? Ex parte autem proximi tantò est grauius peccatum, quantò plures tangit, vt putà Regem, Principem, & similes: quia in damnum plurium redundat. Vnde grauius peccat, qui se ipsum occidit, quam qui alium: quia naturalia, & spiritualia bona non subsunt dominio nostræ voluntatis, sicut res possessæ. Et magnitudo personæ peccantis ex deliberatione aggrauat peccatum, propter quatuor. Primò quidem, quia faciliùs possunt resistere, qui scientia, & virtute excellunt. Secundò propter ingratitudinem: quia omne bonum, quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Vnde potentes potenter tormenta patientur. Tertiò propter spiritualem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ: sicut si Princeps iustitiam violat, qui ponitur iustitiæ custos. Quartò propter exemplum, siue scādalum: nam ad plurium notitiam perueniunt peccata magnorum, & magis homines ea indignè ferunt. Peccata verò superueniētia ex surreptione infirmitatis humanæ, minùs imputātur eis, qui sunt

*Peccatū aggrauatur ratione personæ, in quā peccatur.*

*Quare aliquis nō potest sibi amputare membra.*

*Magnitudo personæ peccātis aggrauat peccatum.*

maiores in virtute, eò quòd minùs negligunt huiuſmodi peccata reprimere, quæ tamen omninò ſubterfugere infirmitas humana non ſinit, vt dicitur Paralipomen.2. Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui toto corde requirunt, &c. q.73.

## *De Subiecto Peccatorum.*
## *Cap. 74.*

*Voluntas eſt ſubiectum peccati.*

PEccatum in voluntate eſt, ſicut in ſubiecto: eſt enim peccatum inordinatus actus. Sed actuum quidam tranſeunt in exteriorem materiam, vt vrere, & ſecare: & iſti actus habent pro materia, & ſubiecto id, in quod tranſit actio. Alij verò ſunt actus non tranſeuntes, ſed manentes in agente, ſicut appetere, & cognoſcere: & tales ſunt omnes actus morales, ſiue ſint actus virtutum, ſiue peccatorum. Quare oportet proprium ſubiectum actus peccati eſſe potentiam, quæ eſt principium actus. Sed quia proprium eſt actuum moralium, vt ſint voluntarij, ſequitur, quòd voluntas, quę eſt principium actuum voluntariorum bonorum, ſeu malorum, quę ſunt peccata, ſit principium peccatorum: vnde in voluntate ſunt, ſicut in ſubiecto. Et quia actus voluntarij dicuntur non ſolum illi, qui eliciuntur à voluntate, ſed etiam illi, qui à voluntate imperantur, ſequitur, quòd non ſolùm voluntas, ſed omnes illæ potentiæ, quæ poſſunt moueri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem poſſint eſſe ſubiectum peccati: eadem enim ſunt ſubiecta habituum moralium bonorum, vel malorum, quia eiuſdem eſt actus, & habitus. Nam non peccatur niſi voluntate, ſicut primo mouente, aliis verò potentiis, ſicut ab ea motis: comparantur enim ad rationem quaſi liberæ, quia agunt quodammodò, & aguntur. Sic in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum: quia appetitus ſenſitiuus natus eſt moueri à ratione. Nam aliquæ vires partis ſenſitiuæ quamuis ſint communes nobis, & brutis, in nobis tamen habent aliquam excellẽtiam ex hoc, quòd rationi iunguntur: & quantùm ad hoc poteſt eſſe principium actus voluntarij, & per conſequens ſubiectum peccati. Et quamuis homo poſſit reprimere ſingulos motus inordinatos ſenſualitatis, ſi præſentiat, diuertendo cogitationem ad alia, non tamen poteſt homo vitare omnes motus concupiſcentiæ propter

*Non ſola Voluntas eſt ſubiectum peccati.*

*In ſenſualibus poteſt eſſe peccatũ.*

propter corruptionem prædictam: sed solùm sufficit ad rationem peccati voluntarij, vt possit vitare singulos. Mortale autem peccatum non potest esse in sensualitate, sed solùm in ratione: quia sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat mortem corporalem, ita etiam inordinatio corrumpens principium vitæ spiritualis, quod est vltimus finis, causat mortem spiritualem peccati mortalis. Sed ordinare aliquid in finem non pertinet ad sensualitatem, imò ad rationem, inordinare autem à fine non est nisi rationis, cuius est ordinare, ergo peccatum mortale non est in sensualitate. Et cùm ratio duplicem habeat actum, vnum secundum se in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum, alium verò, inquantùm ratio est directiua aliarum potentiarum, vtroque modo in ratione contingit esse peccatum. Et primò, inquantùm errat in cognitione veri, quod tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet errorem, vel ignorantiam circa id, quod potest, & debet scire. Secundo modo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coërcet. Et quia ratio non solùm est directiua actuum exteriorum, sed etiam passionum interiorum, ideo quando ratio deficit in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut quando deficit in directione exteriorum actuum. Sed deficit ratio in directione passionum interiorum dupliciter. Vno modo, quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione prouocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Alio modo, quando non reprimit illicitum motum passionis: prout quando homo deliberauit, ꝙ motus passionis insurgens est inordinatus, tamen circa ipsum immoratur, & non expellit, & secundùm hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione. Delectatio autem non dicitur morosa ex mora temporis, sed ex eo, ꝙ ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit tenens, & volens libenter, quæ respui debebant, cùm animam tetigerunt. Et peccatũ consensus in actum est in ratione superiori: nam in actibus humanis præambula est ipsa delectatio, quę inducit ad actũ, & vltimò occurrit ipse actus. Quare sicut ad rationem inferiorẽ, quæ habet inferius iudicium, pertinet iudicium præambulũ, ita ad rationẽ superiorem propriè pertinet cõsensus in actũ. Finale enim iudicium

*Mortale non est in sensualitate.*

*Peccatũ potest esse in ratione.*

*Peccatũ morosæ delectationis est in ratione.*

*Delectatio morosa quomodo est peccatum.*

*Peccatũ consensus in actum est in ratione superiori.*

est de eo, quod vltimo occurrit:& sic vltima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, ad superiorem rationem pertinet: quamuis etiam de delectatione ratio superior possit iudicare, quia quidquid subditur iudicio inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non econtrà.

*Consensus in delectatione, an sit mortale.*

Consentire ergo non est actus virtutis appetitiuæ absolutè, sed consequens ad actum rationis deliberãtis, & iudicantis: tendit enim voluntas in id, quod iam ratione est iudicatum: Et consensus in delectatione est peccatum mortale: nam si aliquis cogitat de fornicatione, & delectatur de ipso actu cogitato, hoc non contingit, nisi quia affectio eius inclinata est ad hunc actum: nemo enim delectatur nisi in eo, quod est conforme appetitui suo, quare nil aliud est, vt aliquis cõsentiat in hoc, nisi quod affectus est inclinatus in illud. Vt autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus eius conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia: mortale peccatum est. Quare consensus in delectatione peccati mortalis est peccatum mortale, & econtrà consensus in peccatum, quod ex genere est veniale, est peccatum veniale: vnde si aliquis consentiret in delectatione, quæ est de vana cogitatione fornicationis, peccatum veniale esset. Nam cogitatio secundùm se non est peccatum mortale, sed quãdoque veniale, vt si aliquis inutiliter de ea cogitat: quandoque sine peccato omnino, vt si quis vtiliter cogitat de ea prædicare, vel disputare. In superiori verò ratione potest esse peccatum veniale: nam potest contingere, quòd inordinatio affectus, in quem consentit, non contrarietur rationibus æternis, quia non est cum auersione à fine vltimo, sicut cõtrariatur actus peccati mortalis. Vnde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non auertitur à rationibus æternis, & sic mortaliter non peccat: inhæret enim ratio superior rationibus æternis conspiciendis, secundùm quod earum veritatem speculatur, & per rationes æternas consulit, prout de illis iudicat, & ordinat. Et in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundùm seipsum: nam aliter fertur in suum obiectum, & aliter in obiecta virium inferiorum, quæ per ipsam diriguntur, fertur enim in illa per modum deliberationis. Sed deliberatus consensus in his, quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, est peccatum mortale, ideo ratio semper mortaliter peccat, si actus inferior

*In superiori ratione potest esse veniale.*

*In ratione superiori potest esse peccatũ veniale.*

riorum virium sunt peccata mortalia. Sed circa obiectum proprium habet duos actus, videlicet, simplicem intuitum, & deliberationem. Secundùm ergo simplicem intuitum potest habere aliquem inordinatum motum circa diuina, vt cũ quis patitur subitum infidelitatis motum, qui veniale peccatum est, antequam consulatur lex Dei: quamuis infidelitas ex suo genere sit peccatum mortale. Sed post deliberationem si talis motus maneret: esset peccatum mortale: & ideo circa proprium obiectum, etiam si sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum. q. 74.

## *De Causis Peccatorum.* *Cap. 75.*

PEccatum cùm non significet solam priuationem, sed sit actus quidam inordinatus, ex parte actus habet causam agentem per se, sicut & quilibet actus: ex parte verò inordinationis, habet causam eo modo, quo negatio, potest habere. Est ergo priuatio eius, quod quidẽ natũ est, & debet habere: vnde talis inordinatio habet causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse, & debet, nunquam abesset, nisi propter aliquam causam impedientem. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Quare voluntas carens directione regulæ rationis, & legis diuinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens præter intentionem: prouenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Sed & causam interiorem habet mediatam, & immediatam: immediata quidem, vel proxima causa humani actus est ratio, & voluntas, secundùm quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitiuæ partis, & etiam appetitus sensitiuus. Causa enim peccati est aliquod bonum apparens motiuum cum defectu debitæ regulæ rationis, vel legis diuinæ: nam motiuum, quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus, & ad appetitum, absentia verò debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est talem regulam cõsiderare. Sed ipsa perfectio actus voluntarij peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse actus voluntatis præmissis suppositis

*Peccatũ habet causam interiorem.*

*Peccatũ potest habere causam exteriorem.* positis,iam est quoddam peccatũ. Habet etiam causam exteriorem peccatũ,inquantũ homo,vel dæmon persuadét illud, & rationem mouēt. Possunt etiã sensibilia exteriora mouere appetitum sensitiuũ, ex quo inducatur homo ad peccandũ, quamuis ista ex necessitate non moueant,licet aliquo modo disponăt. Nec etiã appetitus sensitiuus ex necessitate mouet rationem,& voluntatem : quare aliquid exterius potest esse aliqua causa mouens ad peccandum , non tamen sufficienter inducens , causa verò sufficienter complens peccatum, est sola voluntas. Et peccatum cùm habeat causam ex parte actus , hoc modo potest esse causa alterius , sicut vnus actus potest esse causa alterius:& secundùm quatuor genera causarum vnum peccatum contingit esse alterius causam. *Peccatũ est causa peccati.* Primò , secundùm modum causæ efficientis, vel mouentis, secundùm se, vt cùm ex vno actu homo disponitur ad similem faciliùs committendum : ex actibus enim causantur dispositiones,& habitus inclinãtes ad similes actus. Sed etiam per accidens potest:quia cùm per vnum peccatum homo amittit gratiam , vel verecundiam,vel aliud retrahens à peccato,ex hoc incidit in aliud , & sic primum est causa secundi per accidens. Secundum verò genus causæ materialis peccatũ est causa alterius, inquantùm ei præparat materiã,sicut auaritia præparat materiam litigio:sed secundùm genus causæ finalis vnum peccatum est causa alterius, inquantùm propter finem vnius peccati aliquis committit aliud peccatum, vt si quis committat simoniam propter finem ambitionis. Et quia finis dat formam in moralibus, ex hoc etiam sequitur, quod vnum peccatum sit causa formalis alterius:nam si quis committit fornicationem propter furtũ , fornicatio est sicut materiale, furtum verò sicut formale. q.75.

## *De Causis peccati in Speciali. Cap. 76.*

*Ignorantia potest esse causa peccati.* IGnorantia potest esse causa actus peccati , inquantum est priuatio scientiæ perficientis rationem , quæ prohibet actum peccati , prout dirigit actus humanos. Vnde non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati , sed illa tantùm , quæ tollit scientiam peccati. Quare si volun-

tas

tas alicuius sic esset disposita, vt non prohiberet ab actu parricidij, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se haberet ad peccatum. Vnde talis non peccaret propter ignorantiam, sed peccaret ignorans secundùm Phil. in 3. Ethic. Et ignorantia à nescientia differt: quia nescientia simplicem negationem scientiæ dicit, secundùm quem modum Dion. ponit illam in angelis: vnde cuicunque deest scientia aliquarum rerum, potest dici nescire illas. Sed ignorantia importat priuationem scientiæ eorum, quæ aliquis aptus natus est scire, quorum aliqua quis tenetur scire: quia aliter non posset debitum actum rectè exercere. Vnde omnes tenentur scire ea, quæ sunt fidei, & vniuersalia iuris præcepta: & singuli quæ spectant ad eorum statum, & officium. Nam qui negligit habere vel facere id, ad quod tenetur, peccat peccato omissionis, & ideo talis ignorantia est peccatum. Sed non imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea, quæ scire non potest, quorum ignorantia dicitur inuincibilis: nec etiam, si sit eorum, quæ quis scire non tenetur: prout sunt theoremata geometriæ, & similia. Et ignorantia de se habet, quòd faciat actum, quem causat, inuoluntarium esse: & talis excusat à peccato, quia voluntarium est de ratione peccati. Aliquando autem non excusat, vel quia ipsa ignorantia est voluntaria directè, vt si quis non vult aliquid scire, vel indirectè dum propter alias occupationes negligit quis discere, quæ scire tenetur. Sed ignorantia inuincibilis, siue eorum, quæ quis scire non tenetur, omninò excusat à peccato. Et intantùm ignorantia potest diminuere peccatum, inquantùm diminuit voluntarium, quòd si voluntarium non diminuit, nullo modo peccatum diminuet: & ignorantia, quæ totaliter voluntarium aufert: totaliter peccatum aufert. Sed ignorantia, quæ non est causa peccati, & concomitanter se habet ad peccatum, nec diminuit, nec auget peccatum. Illa ergo ignorantia sola potest minuere peccatum, quæ est causa peccati: & tamen non excusat totaliter à peccato. Contingit autem aliquando, quod talis ignorantia directè, & per se est voluntaria, sicut cùm aliquis sua sponte nescit aliquid, vt liberiùs peccet: & talis ignorantia auget voluntarium, & peccatum: quia ex intétione voluntatis ad peccádum prouenit,

*Ignorantia an sit peccatũ.*

*Ignorantia an excuset à toto peccato.*

*Ignorantia an diminuat peccatũ.*

quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Sed quando ignorantia, quæ est causa peccati, non est directè voluntaria, sed indirectè, vel per accidens, vt si quis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem, talis ignorantia diminuit voluntariū, & per consequens peccatum: nam cùm aliquid nón cognoscitur esse peccatum, non potest dici, vt voluntas directè, & per se feratur in peccatum, sed per accidēs, quare ibi est minor contemptus, & per consequens minus peccatum. q.76.

## *De Causa Peccati ex parte Appetitus Sensitiui. Cap. 77.*

*Volūtas quandoque mouetur à passione appetitus sensitiui.*

PAssio appetitus sensitiui non potest directè trahere, aut mouere voluntatem: sed indirectè dupliciter potest. Vno modo secundùm quandam abstractionem: cùm enim omnes potentiæ animæ in vna eius essentia radicentur, necesse est, quando vna potentia in suo actu intenditur, alteram in suo remitti, vel totaliter impediri, nam virtus ad plura dispersa fit minor: & ecōuerso, quando intenditur circa vnum minùs potest ad alia dispergi. Requiritur enim in operibus animæ quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur in vna, non potest vehementer in alia immergi. Vnde quando motus appetitus sensitiui secundùm passioné fortificatur, oportet remitti, vel totaliter impediri motum proprium appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum apprehensum ratione: nam impeditur iudicium, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstimatiuæ, vt & in amentibus patet. Apprehensio enim imaginationis, & æstimatiuæ iudicium, passionem appetitus sensitiui sequitur: sicut udicium gustus sequitur dispositionem linguæ. Quare videmus homines in aliqua passione existentes non facilè ab ea imaginatione auerti: vnde iudicium rationis plerunque sequitur passionem appetitus sensitiui, & per consequens motus voluntatis aberrat, qui natus est semper sequi iudicium rationis. Sed quia multi agunt contra ea, quorum scientiam habent, vt dicitur Lucæ 12. Seruus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis. sciendum est

*ratio quādoque suueratur à passione contra suā scientiam.*

est hominem dirigi ad rectè agendum, duplici scientia vniuersali videlicet, & particulari: vnde vtriusque defectus sufficit ad hoc, vt impediatur rectitudo voluntatis, & operis. Nam contingit, quòd aliquis habeat scientiam in vniuersali, putà nullam fornicationem esse faciendam, sed non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum, & istud sufficit ad hoc, quòd voluntas non sequatur vniuersalem scientiam rationis. Vlteriùs considerandum est aliquid sciri posse in habitu, quod tamen in actu non consideretur. Vnde potest contingere, quòd aliquis habeat rectam scientiam in singulari, & non solùm in vniuersali, sed tamen in actu non consideret: sic ergo non videtur difficile, vt præter id, quod actu non considerat, homo agat. Sed quòd homo non consideret in particulari id, quod scit habitualiter, aliquando prouenit ex solo defectu intentionis, vt si Geometra non considerat Geometriæ conclusiones, quas in promptu habet. Aliquando autem homo non considerat id, quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superueniens, vt per aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam corporalem infirmitatem: & hoc modo qui in passione constitutus est, non considerat in particulari id, quod scit in vniuersali propter passionem impedientem. Impedit ergo passio in particulari, atque in actu tripliciter. Primò per quandam distractionem, vt dictum est. Secundò per contrarietatẽ: quia plerunque passio inclinat ad contrarium, huius, quod habet scientia vniuersalis. Tertiò per quandam corporalem immutationem, ex qua ratio quodammodò ligatur, ne in liberum actum exeat, sicut patet in somno, & ebrietate. Sed quòd in passionibus contingat, patet: nam cùm passiones multùm intenduntur, homo amittit vsum rationis, vt propter abundantiam amoris, & iræ multos videmus in insaniam esse conuersos: & sic passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam, quam habet in vniuersali. Et peccatum, quod ex passione procedit, infirmitas vocatur: nam in anima dicitur infirmitas ad similitudinem infirmitatis corporis quod infirmum appellatur, cùm propter inordinationem partium ipsius in executione propriæ operationis impeditur, vel debilitatur. Sic ergo animæ est infirmitas, quando in propria operatione impeditur, quia partes eius ordine rationis non subduntur

*Peccatũ ex passione infirmitas dicitur.*

duntur.Cùm itaq; concupiscibilis, aut irascibilis extra ordinem rationis aliqua passione afficitur peccatum ex infirmitate dicitur: quare in 1.Ethico.Arist. inconrinentem paralytico comparat, cuius partes mouentur in contrarium eius, quod ipse disponit. Et quia propria causa peccari accipienda est ex parte conuersionis ad cōmutabile bonum,ex qua parte omnis actus peccati procedit per inordinatum appetitum alicuius boni rēporalis,ad quod se connertit homo per inordinatum sui ipsius amorem, ideo inordinatus amor sui est causa,& origo omnis peccati. Possunt itaque conuenienter omnes passiones,quæ sunt causa peccari,reduci ad hæc tria, videlicet ad concupiscentiam carnis,concupiscentiam oculorum,& superbiam vitæ:nam ad duo prima reducunrur omnes passiones concupiscibilis,quia duplex est cōcupiscentia. Vnde naturalis,quæ est eorū, quibus natura corporis sustentatur,siue ad conseruationē indiuidui,vt cibus,& potus,siue ad cōseruationem speciei,sicut actus venereus:& horū inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis.Alia est concupiscēria animalis eorum videlicet,quæ per sensum carnis, sustentarionem, vel delectationem non afferunt, sed secundùm apprehensionem imaginationis sunt delectabilia,prout est pecunia,ornatus vestium,& similia:& hæc animalis concupiscenria oculorum dicitur, siue respectu visionis, quæ fit per oculos,& ad curiositatem refertur,siue propter concupiscentiam rerum,quæ exteriùs oculis proponūtur,& ad cupiditatem refertur.Sed ad tertium reducūtur omnes passiones irascibilis:appetitus enim inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ, quia superbia est inordinatus appetitus excellentiæ. Et passio si accipitur, prout præcedit actū peccati, sic ipsum diminuit: intantum enim actus est peccatum, inquantum est voluntarium, & in nobis existens. Sed aliquid in nobis existere dicitur per rationem, & voluntatem,quare quantò ratio, & voluntas ex se aliquid agit, non ex impulsu passionis,magis est voluntariū,& in nobis existens:sed passio sequens magis auget quàm diminuat: quia demōstrat intentionē voluntatis ad actum peccati.Igitur quanto maiori concupiscentia aliquis peccat: tantò magis peccat. Passio ergo totaliter excusat à peccato, quando totaliter reddit actū inuoluntarium,etiam qui de genere suo sit malus. Duo tamen consideradā sunt. Primum,quòd aliquid potest esse volunta-

rium

*Amor sui est principium omnis peccati.*

*Causæ peccatorum conueniēter reducūtur ad hæc tria.*

*Passio præcedēs rationem peccatū minuit, sequens auget.*

*Passio quādo totaliter excuset.*

rium vel secundùm se, sicut quãdo voluntas directè fertur in ipsum, vel secundùm suam causam, quãdo voluntas fertur in causam, & non in effectum, vt patet in eo, qui volũtariè inebriatur: nam hoc quasi voluntarium imputatur ei, quod per ebrietatem committit. Secundum considerandum est, quòd aliquid dicitur voluntarium directè, vt id, in quod voluntas per se fertur, indirectè verò illud, quod volũtas potuit prohibere, sed non prohibuit: secundùm hoc ergo distinguendum est, quia passio aliquando est tanta, vt totaliter auferat vsum rationis, sicut in his, qui per amorem, vel iram insaniunt, & tunc si talis passio fuerit à principio voluntaria, actus imputatur ad peccatum quia fuit voluntarius in sua causa, vt dictum est de ebrietate. Si verò causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, vt si ex aliqua ægritudine incidat homo in talem passionem, quæ totaliter aufert vsum rationis, actus redditur omninò inuoluntarius, & totaliter à peccato excusat. Sed aliquando non est tanta, vt totaliter intercipiat vsum rationis: & tũc ratio potest passionem excludere diuertendo ad alias cognitiones: vel impedire, ne suum cõsequatur affectum, quia membra operi non applicantur, nisi per cõsensum rationis. Quare talis passio non excusaret à peccato. Et peccatũ, quod ex passione est, potest esse mortale: consistit enim tale peccatum in auersione ab vltimo fine, qui est Deus, quæ auersio ad rationẽ deliberantẽ pertinet, ipsa enim ordinat in finem. Et quòd id non sit peccatum mortale, quod vltimo fini contrariatur: non est, nisi quia ratio deliberans nõ potest occurrere, vt in subitis motibus contingit. Sed quando aliquis ex passione procedit ad actum peccati, vel ad deliberatum consensum, hoc non fit subitò: sed ratio potest deliberare, & sic passionem excludere. Quare si non facit, peccatum mortale est: sicut videmus multa adulteria, & homicidia per passionem committi, quæ subitò non fiunt. q. 77.

*Peccatũ ex passione potest esse mortale.*

*De Causa Peccati, quæ est Malitia. Cap. 78.*

HOmo, sicut & quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni: qui appetitus si ad malum declinet, nõ contingit nisi ex corruptione, aut inordinatione in aliquo principiorum hominis. Principium autem humanorum actuum sunt intellectus, voluntas, & appetitus sensitiuus. Sed peccatum contingit aliquando ex defectu intellectus, vt cùm aliquis

*Aliquis ex certa malitia peccat.*

quis

quis per ignorantiam peccat, aliquando peccat ex defectu appetitus sensitiui, vt cùm aliquis ex passione peccat: ita etiam aliquando ex defectu voluntatis, qui est eius inordinatio. Inordinata autem voluntas est, quando minus bonum magis amat. Conueniens autem est, vt aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, vt potiarur bono magis amato: sicut cùm homo vult pati abscissionem mébri, etiam scienter, vt conseruet vitam, quam magis amat. Ita per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, putà diuitias, vel voluptatem, quàm ordinem rationis, vel legis diuinæ, vel charitatem Dei, ad aliquid huiusmodi, sequitur, quòd velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, vt potiatur aliquo temporali bono. Sed malum nihil aliud est, quàm priuatio boni: vnde aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bono spirituali priuatur, vt potiatur temporali bono. Quare ex certa malitia, vel industria peccare dicitur, quasi scienter malum eligens. Et quicunque peccat ex habitu, ex certa malitia peccat: nam vnicuique habenti habitum per se diligibile, est id, quod secundùm proprium habitum est ei conueniens, quia sic fit ei connaturale quodammodo, secundùm quòd consuetudo, & habitus conuertitur in naturam. Sed hoc, quod alicui est conueniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale, ex quo sequitur, vt homo eligat malum spirituale, vt adipiscatur bonum, quod est ei conueniens secundum habitum: & hoc est ex certa malitia peccare. Et peccatum, quod est ex certa malitia, semper in homine præsupponit quandam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus: voluntas enim ex natura suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum. Quòd autem eligendo in malum inclinetur, aliunde ei contingit: aliquando ex defectu rationis, sicut cùm aliquis ex ignorantia peccat, & aliquando ex impulsu appetitus sensitiui, cùm ex passione peccat. Neutrum tamen horum est ex certa malitia peccare, sed tunc quando voluntas ex seipsa mouetur ad malum: quod dupliciter potest contingere. Potest enim homo aliquam dispositionem habere corruptam, inclinantem ad malum, ita quòd secundum illam dispositionem fit ei quasi conueniens, & simile aliquod malum: voluntas verò

*Qui ex habitu peccat ex certa malitia peccat.*

*Non quicunque ex certa malitia peccat, ex habitu peccat.*

tas verò in illud tendit quasi in bonum, ratione conuenientiæ, quia vnumquodque secundum se tendit in illud, quod est sibi conueniens. Sed talis dispositio corrupta, vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel aliqua habitudo ægritudinis ex parte corporis. Alio modo contingit, quòd voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis, vt si aliquis prohibeat peccare, nō quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ: remota spe per desperationē, vel timore per præsumptionem, sequitur, ꝙ ex certa malitia quasi absq; fræno peccet. Sic igitur patet, ꝙ peccatū quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquā inordinationē, quę tamen non semper est habitus. Vnde non est necessariū, ꝙ quicunq; peccat, ex certa malitia, peccet ex habitu. Et peccatū ex certa malitia grauius est peccato, quod ex passione. Primò, quia peccatum principaliter in voluntate consistit, quantò ergo motus peccati est magis proprius voluntati: tātò cæteris paribus grauius est peccatum: sed quando ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex se ipsa mouetur in malum, quàm quando ex passione peccatur, quasi impulsa ex quodam extrinseco ad peccandum. Quare peccatum ex malitia aggrauatur, & tantò magis, quātò maior erit malitia. E conuersò se habet passio, quia quātò fuerit maior, tantò minuitur peccatū. Secundò passio quæ inclinat ad peccandum, citò transit, & sic homo pœnitēs de peccato, citò ad bonitatē redit: sed habitus, quo ex malitia peccatur, est qualitas permanēs, & ideo peccatū ex malitia diuturniùs durat. Vnde Phil. in 7. Ethic. comparat intemperatū, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continuè laborat: incontinentem verò, qui peccat ex passione, ei, qui laborat interpolatè. Tertiò qui peccat ex certa malitia, est malè dispositus, quantùm ad ipsum finem, qui est principiū in operabilibus: vnde eius defectus est periculosior, quàm eius, qui ex passione peccat: cuius propositum tendit in bonum finem, quamuis hoc propositum ad horam interrumpatur. Sed defectus principij est pessimus: quare maius est peccatum ex malitia. q. lxxviij.

*Peccatū ex certa malitia, grauius est peccato ex passione.*

*De causis exterioribus Peccati. Cap. 79.*

DEus non potest esse directè causa peccati, vel sui, vel alterius: quia peccatū est per recessum ab ordine, qui est in Deum,

*Deus nō potest esse causa peccati.*

in Deum, ſicut in finem. Sed Deus omnia inclinat, & conuertit in ſeipſum, ſicut in vltimum finem: vnde impoſſibile eſt, vt ſit ſibi, vel aliis cauſa diſcedendi ab ordine, qui eſt in ſe ipſo. Nec etiam poteſt eſſe cauſa peccati indirectè: quia etſi non prębet aliquibus auxilium ad euitanda peccata, hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ, & iuſtitiæ, quare ei non imputatur, ſicut gubernator nauis non dicitur cauſa ſubuerſionis ex hoc, quòd non gubernat nauem, niſi quando potens, & debens gubernare, ſubtrahit gubernationem. Et quamuis Deus ſit cauſa omnis actionis, inquantùm eſt actio, quia omne ens deriuatur à primo ente, ita quòd omnis actio cauſatur ab aliquo exiſtente in actu, prout omne ens actu reducitur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, qui eſt per ſuam eſſentiam actus, cùm tamen peccatum nominet actionem cum defectu quodam, prout deficit ab ordine primi agentis, defectus iſte non reducitur in Deum, ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium, quia non ſubditur ei, ſicut debet ſubdi. Vnde homo eſt cauſa peccati, ſed Deus ſic eſt cauſa actus, quia nullo modo eſt cauſa defectus concomitantis actum: & ideo non eſt cauſa peccati. Sic etiam Deus non eſt cauſa excæcationis, & obdurationis, inquantùm hæc important motum animi humani inhærentis malo, & à diuino lumine auerſi, ſicut ipſe non eſt cauſa peccati. Sed eſt cauſa excæcationis, & obdurationis, prout gratiam ſubtrahit: vnde mens diuinitùs non illuminatur ad rectè videndum, & cor non emollitur ad rectè iudicandum. Eſt enim Deus vniuerſalis cauſa illuminationis animarum, ſicut ſol eſt vniuerſalis cauſa illuminationis corporum, aliter tamen, & aliter. Nam ſol agit illuminando per neceſſitatem naturæ, Deus verò voluntariè per ordinem ſuæ ſapientiæ: ſol autem, licet, quantùm eſt de ſe, omnia corpora illuminet, ſi quod tamen impedimētum inueniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebroſum, ſicut patet de domo, cuius feneſtræ ſunt clauſæ, ſed tamen illius obſcurationis nullo modo cauſa eſt ſol: non enim ſuo iudicio agit, vt lumen interius non immittat. Sed cauſa eius eſt ſolùm ille, qui clauſit feneſtram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immittit illis, in quibus obſtaculum inuenit: vnde cauſa ſubtractionis gratiæ eſt non ſolum ille, qui ponit obſtaculum, ſed etiam Deus, qui ſuo iuſto iudicio gratiā non apponit.

*Actus pec cati eſt à Deo, non autē peccatum.*

*Deus dicitur obdurare, & excæcare.*

Et quia ad cognitionem maximè deseruit visus, dicitur excæcare:& propter disciplinā auditus ratione affectus dicitur obdurare. Sed excæcatio per se ordinatur ad damnationē, ex diuina verò misericordia, vel prouidentia ad salutē, inquantū Deus permittit aliquos cadere in peccatū, vt illud agnoscentes humilientur, & conuertātur. Excæcatio ergo ad rem pus medicinaliter ordinatur ad salutem prædestinatorum, quibus omnia cooperantur in bonum: quantùm autem ad alios, ad damnationem. Et omnia mala, quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum, non tamen in bonum eius, in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel totius vniuersi: sicut culpam tyrannorum ordinat ad bonum Martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiæ. q. 79. *An excæcatio semper ordinetur ad salutem.*

## *De Causa Peccati ex parte Diaboli.*

### *Cap. 80.*

Nihil potest esse causa peccati, nisi quod potest mouere voluntatem ad agendum, cùm proprium principium actus peccati sit voluntas, inquantùm omne peccatū est voluntarium: sed voluntas à duobus moueri potest. Vno modo ab obiecto, prout apperibile apprehensum mouet appetitū. Alio modo, ab eo, quod intrinsecùs inclinat voluntatem ad volendum, quod nō est nisi ipsa voluntas, vel Deus: sed Deus non potest esse causa peccati: ergo sola voluntas ex hac parte potest esse directè causa peccati. Sed ex parte etiam obiecti tripliciter valet moueri volūtas. Vno modo per ipsum obiectum propositum, sicut dicimus cibum excitare appetitum hominis ad comedendum. Alio modo per eum, qui proponit, & offert tale obiectum. Tertio modo per eum, qui persuadet propositum obiectum habere rationem boni. Primo modo res sensibiles exteriùs apparentes mouent volūtatem hominis ad peccandum, sed secundo & tertio modo, diabolus vel homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo sensui appetibile, vel persuadendo rationi: sed directè non possunt: quia voluntas non mouetur ex necessitate ab aliquo obiecto, nisi ab vltimo fine. Diabolus ergo nō potest esse causa peccati directè, sed solùm per modum persuadentis, vel proponentis appetibile. Intellectum etiam obtenebrat ad *Diabolus nō potest esse causa peccati directè*

consentiẽdum peccato: quæ obtenebratio prouenit ex phantasia & appetitu sensitiuo, circa quos interior operatio Diaboli esse videtur. Vtrunque enim horum commouendo inducere potest ad peccatum: nam imaginationi aliquas imaginarias formas præsentat, & appetitum sensitiuum concitat ad aliquam passionem: quia corporalis natura obedit spirituali naturaliter ad motum localem. Quare omnia, quæ ex motu locali corporum inferiorum prouenire possunt, causare potest Diabolus, nisi diuina virtute reprimatur. Vnde talis motus localis spirituum, vel humorum, procuratur à dæmonibus, siue dormiant homines, siue vigilent: & sic homo aliqua imaginatur. Cooperatur etiam Diabolus concitando appetitum sensitiuum ad aliquas passiones secundùm quendam determinatum motum cordis, & spirituum: & ex hoc homo magis percipit motum, siue intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensiuum. Vnde Aristoteles dicit, Amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ mouentur. Quare contingit ex hoc, quòd passio est concitata, vt id, quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia ei, qui detinetur in passione, id videtur esse bonum, ad quod per passionem inclinatur: & per hunc modum Diabolus interiùs inducit ad peccandum. Et nisi à Deo refrænetur, potest inducere aliquo modo ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de genere suo sit peccatum, sed non potest inducere necessitatem peccandi: nam licet Diabolus mouendo imaginationem & appetitum totaliter vsum rationis impediat: tunc ligata ratione quicquid homo agit, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non est totaliter ligata, ex ea parte potest resistere peccato: vnde nullo modo Diabolus potest inducere homini necessitatem ad peccandum. Sed occasionaliter, & indirectè Diabolus est causa omnium peccatorum, inquantùm induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato vitiata est natura: vnde omnes procliues sumus ad peccandum. Sed directè non est causa omnium peccatorum: quia si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, qui posset esse inordinatus, & sic esset peccatum, nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio. q. 80.

*Diabolus interiùs instigando inducit in peccatum.*

*Diabolus nõ potest inducere homini necessitatem ad peccãdũ.*

*Non omnia peccata sunt ex suggestione diaboli.*

*De Causa Peccati ex parte hominis.*
*Cap. 81.*

SEcundum fidem catholicam primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros: propter quod pueri mox nati ad Baptismum deferuntur, tanquam ab aliqua culpa abluendi, & contrarium est hæresis Pelagianæ. Sed qualiter transeat in alios, diuersæ fuerũt viæ, quibus reiectis, tum quia anima non traducitur cum semine, tum quia si ista infectio animæ prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnã: quia cæco nato nullus improperat, sed magis miseretur. Ideo dicendũ est, quòd omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt cõsiderari vt vnus homo, inquantùm conueniunt omnes in natura, quam à primo parente accipiunt, sicut in ciuilibus omnes homines vnius communitatis reputantur, quasi vnum corpus, & tota communitas quasi vnus homo. Sic ergo multi homines deriuati sunt tanquã membra vnius corporis ab Adã. Sed actus vnius membri corporalis, vt manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, imò voluntate animæ, quæ mouet manum, vnde homicidium non imputatur manui, si consideratur secundùm se diuisa à corpore, sed imputatur ei, inquantùm est aliquid hominis, quod mouetur à primo principio motiuo hominis. Sic ergo inordinatio, quæ est in isto homine generato ex Adam non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine deriuãtur, prout voluntas animæ mouet omnia membra ad actum. Quare peccatũ, quod sic à primo parente in posteros deriuatur originale dicitur: sicut peccatum, quod ab anima deriuatur ad membra corporis, dicitur actuale: sed sicut peccatum actuale, quòd committitur per aliquod membrum non est peccatum illius membri, nisi inquantùm illud membrum est aliquid hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum huius personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam à primo parente. Vnde peccatum naturæ dicitur, secundùm illud Ephes. 2. Eramus natura filij iræ. Ex hoc enim iste, qui nascitur fit consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generatiuam motionem. Sed alia peccata primi parentis, vel

*Primum peccatũ Adæ in posteros traducitur.*

proximorum parentum per originem, non traducuntur:nam homo generat sibi idem in specie,non autem secundũ indiuiduum.Et ideo personales actus,& quæ ad indiuiduũ pertinent,non traducuntur à parentibus in filios:nam Grammaticus non traducit scientiam Grammaticæ, sed ea, quæ pertinent ad naturam speciei traducuntur, nisi sit defectus naturæ,vt oculatus generat oculatũ,nisi natura deficiat:quę si fortis est,etiã aliqua accidentia indiuidualia propagantur in filios pertinentia ad dispositionem naturæ,vt bonitas ingenij, corporis velocitas, & similia, sed quæ personalia sunt, nullo modo traducuntur. Sicut ergo ad personam pertinet aliquid secundũ se ipsam,& aliquid ex dono gratiæ,ita etiã ad naturam potest aliquid pertinere secũdùm se ipsam,& aliquid ex dono gratiæ;& hoc modo iustitia originalis erat quoddã donum gratiæ toti naturæ humanæ diuinitùs collatũ in primo parente,quodquidẽ primus homo amisit per primũ peccatũ. Quare sicut illa iustitia originalis traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiã inordinatio opposita. Sed alia peccata primi parentis,vel aliorum non corrumpunt naturã, quantùm ad id,quod est naturæ,sed solũ ad id, quod est personæ:& ideo alia peccata non traducuntur.

*Præter primum peccatũ alia peccata non traducũtur.*

Et in omnes homines peccatum primi parentis per originem transit, alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum,quod est erroneum : nam ita traducitur culpa originalis in posteros,sicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Sed peccatũ actuale potest traduci ad omnia membra, quæ nata sunt moueri à voluntate:vnde & culpa originalis traducitur ad omnes illos,qui mouentur ab Adam motione generationis.

*In omnes homines per originem trãsit peccatum primi parentis.*

Sic etiam soli illi peccatum originale contrahunt, qui descendunt per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adam deriuatã,quod est descendere ab eo secundùm seminalem rationẽ : ratio enim seminalis nil aliud est, quã vis actiua in generatione. Sed si aliquis formaretur virtute diuina ex carne humana,vis illa actiua non deriuaretur ab Adam : vnde peccatum originale non contraheret , sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moueretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco mouente. Traducitur ergo peccatum originale à primo parente, inquantùm ipse mouet ad generationem natorum

*Si quis miraculo se formaretur ex carne,nõ contraheret peccatũ originale.*

torum:quia si aliquis materialiter tantùm ex carne humana generaretur, non cõtraheret peccatum originale. Cum itaq; secũdum doctrinam Phil. principium actiuum in generatione sit à patre, mater autem ministret materiã tantũ, tale peccatum non contraheretur à matre, sed à patre: vnde si Adam non peccante, Eua peccasset, filij peccatum originale non contraxissent, nec fuisset defectus originalis iustitiæ, nec passibilitas, vel moriendi necessitas. q. 81.

*Adã non peccãte, & Eua peccante filij non contraxissent originale peccatum.*

## *De Peccato Originali, quantùm ad suam essentiam.*

## *Cap. 82.*

HAbitus propriè est firmã dispositio, qua inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ & virtutes dicuntur habitus: & hoc modo peccatũ originale non est habitus. Alio modo est habitus dispositio alicuius naturę cõpositę ex multis, secundũ quã bene, vel malè se habet ad aliquid, maximè cũ talis dispositio fuerit quasi in naturã versa, vt patet de ęgritudine & sanitate: & hoc modo peccatum originale est habitus, quia est quædam inordinata dispositio proueniẽs ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis iustitiæ. Sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundùm quam soluitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Quare peccatum originale languor naturæ dicitur: & sicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid positiuè, videlicet ipsos humores inordinatè dispositos: ita etiam peccatum originale habet priuationẽ originalis iustitiæ, & cùm hoc inordinatam dispositionẽ partium animæ. Quare non est priuatio pura, sed habitus corruptus. Et in vno homine vnum est numero peccatum originale, & non plura, atque in omnibus est specie vnum: aliquando tamen per modum pluralitatis explicatur, vel quia multas animæ vires inficit, vel quia multæ deformitates fuerunt in peccato primi parentis, vel quia omnia peccata virtualiter in originali continentur. Nam causa huius corruptæ dispositionis, quæ peccatum originale dicitur, vna est tantùm, videlicet priuatio iustitiæ originalis, per quam sub-

*Peccatũ originale est habitus.*

*In vno homine nõ sũt plura originalia peccata.*

lata est humanæ mentis subiectio ad Deum. Ideo peccatum originale est vnum specie in diuersis, & in vno homine non est nisi vnum numero, & multoties Scriptura vtitur plurali pro singulari, sicut dicitur, Defuncti sunt, qui quærebãt animam pueri. Et peccatum originale materialiter est concupiscentia: nam inordinatio potentiarum animæ in hoc præcipuè attenditur, quòd inordinatè conuertuntur ad bonum commutabile, quæ inordinatio communi nomine cõcupiscentia dici potest: quia vehementiùs mouet, & magis sentitur. Formaliter verò est priuatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo: species enim peccati originalis ex causa sua sumitur. Subdebatur nanque Deo per iustitiam originalem voluntas hominis, quæ in finem mouet omnes alias partes: vnde ex auersione à Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Et cùm in peccato originali consideretur defectus originalis iustitiæ, quãtum ad hoc æqualiter est in omnibus: quia totum donum iustitiæ originalis omnibus est sublatum. Similiter etiam omnes habent relationem ad primum principium viciatæ originis, ex quo peccatum originale habet rationem culpæ: vnde non potest esse magis in vno quàm in alio, sed æqualiter se habet in omnibus. q. 82.

*Peccatũ originale est concupiscentia.*

*Aequaliter est in omnibus peccatũ originale*

## *De Subiecto originalis Peccati.* *Cap. 83.*

*Anima est subiectum peccati originalis.*

PEccatum originale fuit in Adam, sicut in prima causa principali: sed in semine corporali est, sicut in causa instrumentali, eò quod per virtutem actiuam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto est in anima, & non in carne, quia ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generatiuam motionem, sicut à voluntate hominis deriuatur peccatum actuale ad alias partes eius: in qua deriuatione potest attendi, quod quidquid prouenit ex motione voluntatis peccati ad quancunque partem hominis, quæ potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ. Sed quod deriuatur ab ea, quæ non sunt nata moueri è voluntate, vt est vis nutritiua: non habet rationem culpæ.

Cum

Cùm ergo anima possit esse subiectum culpæ, non autem caro, sequitur, quod quidquid prouenit de corruptione primi peccati ad animam habeat rationem culpæ, quod autem peruenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Anima igitur est primum subiectum peccati originalis secundùm suam essentiam: nam per originem causatur tale peccatum. Quare illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum peccati originalis: attingitur autem anima secundùm suam essentiam, vt est terminus generationis, & forma corporis: ergo anima secundùm essentiam est primum subiectum peccati originalis. Sic quoque originalis iustitia immediatè concernebat essentiam animæ, tanquam subiectum, quod directè perficiebat: potentiæ verò magis videntur pertinere ad personam, inquantùm sunt principia personalium actuum: vnde sunt propria subiecta peccatorum actualium: quæ sunt peccata personalia. Cùm ergo in infectione peccati originalis consideretur primò inhærentia eius ad subiectum, & secundùm hoc primò respiciat essentiam animæ, posteà consideretur inclinatio eius ad actum, & hoc modo respiciat animæ potentias, sed illam potentiam priùs, quę primam habet inclinationem ad peccandum, quæ est voluntas, sequitur, quod voluntas priùs inficiatur, tanquam radix merendi, & demerendi. Et quia corruptio originalis transfunditur per actum generationis, potentia verò generatiua continet delectationem tactus, & maximam habet concupiscentiam, ideo in prædictis tribus magis apparet, videlicet in tactu, in vi concupiscibili, & in vi generatiua. q. 83.

*Anima est primũ subiectũ peccati originalis secundũ essentiã.*

*Volũtas priùs alijs potentijs inficitur.*

## *De Causa Peccati, secundùm quòd vnum est Causa alterius. Cap. 84.*

CVpiditas secundùm quosdam tripliciter dicitur. Vno modo, prout est inordinatus appetitus diuitiarum: & sic est speciale peccatum. Alio modo, secundùm quod significat inordinatum appetitum cuiuscunque boni temporalis: & sic est genus omnis peccati. Tertiò modò sumitur, inquantum significat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad appetenda bona corruptibilia inordinatè. & sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum: nam ex amore

*Cupiditas est radix omnium peccatorũ.*

rerum temporalium omne peccatum procedit. Et quamuis hæc vera sint, Apostolus tamen loquitur de cupiditate, secũdùm quod est inordinatus appetitus diuitiarum, qui licet sit speciale peccatum, nihilominùs est radix omnium peccatórum ad similitudinẽ radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori: quia per diuitias homo acquirit facultatem perpetrãdi quodcũq; peccatũ, & adhibendi desideriũ cuiuscunque peccati, eo ꝙ ad habenda quęcũq; tẽporalia bona potest homo per pecuniã iuuari: cũ pecuniæ oĩa obediãt. Et quidã dicunt superbiã vno modo significare appetitũ propriæ excellentiæ, & sic esse speciale peccatũ: alio modo importare quendã Dei contẽptũ, & eius præcepto non subdi, & sic esse generale peccatũ: tertio modo importare quandã inclinatione ad huiusmodi contẽptũ ex corruptione naturæ, & sic esse initiũ omnis peccati, atq; in hoc differre à cupiditate, quia cupiditas respicit peccatũ ex parte conuersionis ad bonum cõmutabile, ex quo peccatum quodãmodò nutritur, & fouetur: & propter hoc cupiditas dicitur radix. Sed superbia respicit peccatũ ex parte auersionis à Deo, cuius præcepto homo subdi recusat, & ideo vocatur initiũ: nam ex parte auersionis incipit malũ. Sed quãuis hæc sint vera: tamen sapiens in Eccle. c. 10. loquitur de superbia, prout est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ. Quare dicẽdum est superbiam, prout est speciale peccatum, esse initiũ omnis peccati: quia finis in omnibus bonis tẽporalibus acquirẽdis, est, vt homo per illa habeat quandã perfectionẽ singularẽ & excellẽtiam. Et sic ex parte intẽtionis est initiũ peccati superbia, ex parte executionis est cupiditas, quæ præbet opportunitatẽ adimplendi omnia desideria peccati: quare auaritia radix malorũ dicitur. Et præter ista quædã dicuntur vitia capitalia, ex quibus alia vitia oriũtur, pręcipuè secundũ originẽ causę finalis, quę est origo: vnde vitiũ capitale non solũ est principiũ aliorũ, sed etiã est directiuũ, & quodãmodo ductiuũ aliorũ, semper. n. ars vel habitus, ad quẽ pertinet finis principatur, & imperat circa ea, quæ sunt ad finẽ. Dñr ergo illa capitalia vitia, quorũ fines habẽt quasdã primarias rõnes mouendi appetitũ, & secundũ distinctionẽ harũ capitalia vitia distinguũtur. Nã aliquid mouet appetitũ directè & per se, vt bonũ ad prosequendũ: & secundũ eandẽ rõnem malũ ad fugiendũ. Alio modo indirectè, & per aliud, sicut aliquis ꝓsequitur aliquod malum

*Superbia est initiũ omnis peccati.*

*Quædam dicuntur vitia capitalia.*

*Septem sunt vitia capitalia.*

malum, propter aliquod bonũ adiũctũ. vel fugit aliquod bonum propter aliquod malũ adiunctũ. Bonũ autẽ hominis est triplex. Est enim primò quoddã bonum animę, quod ex sola apprehensione habet rationẽ appetibilis: sicut excellẽtia laudis, & honoris: & hoc inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, & hoc vel pertinet ad cõseruationem indiuidui, sicut cibus, & potus, & hoc bonũ inordinate prosequitur gula: vel pertinet ad conseruationem speciei, sicut coitus, & ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, vt sunt diuitiæ, & ad hoc ordinatur auaritia. Quæ quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. Vt autem aliquis fugiat bonum propter aliquod malũ coniunctum dupliciter contingit: quia aut est respectu proprij boni, & sic est acidia quæ tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum, aut est de bono alieno: & hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad inuidiã: quæ de bono alieno tristatur, inquantum est impeditiuum propriæ excellentiæ: sed si est cum quadam insurrectione ad vindictam, pertinet ad iram: & ad eadẽ vitia etiã pertinet prosecutio mali oppositi. q. 84.

## *De Effectibus Peccati, & primò de Corruptione Boni Naturæ. Cap. 85.*

Triplex bonũ naturæ humanæ dici potest. Primò principia naturæ, ex quibus natura ipsa cõstituitur, & proprietates ex his causatę, vt sunt potẽtię animæ. Secũdò inclinatio ad virtutem est quoddam naturæ bonum, cùm à natura habeat istam inclinationem ad virtutem. Tertium bonum naturæ fuit donum iustitiæ originalis. Primum bonum nec tollitur, nec minuitur per peccatum: tertium per peccatum primi parentis fuit totaliter ablatum, sed medium bonum, id est, ipsa naturalis inclinatio ad virtutem per peccatum diminuitur, quia per actus humanos fit quædam inclinatio ad similes actus. Ex hoc enim quod aliquis ad vnum contrariũ inclinatur, diminuitur inclinatio eius ad aliud: vnde per peccatum diminuitur inclinatio ad virtutem. Sed per peccatum non totaliter tollitur bonum humanæ naturæ, quod homini conuenit ex hoc ipso, ꝙ rationalis est, ex quo habet

*Peccatũ diminuit bonũ naturæ.*

*Totũ bonum humanæ naturæ non tollitur per peccatum.*

secũdum rationẽ operati, hoc est agere secundum virtutem: non enim potest tolli ab homine rationalitas, quia tunc non esset capax peccati. Dicendum est ergo, quòd diminutio ista dupliciter intelligi potest. Vno modo ex parte radicis. & alio modo ex parte termini. Primo modo non diminuitur, quia peccatum non diminuit ipsam naturã: sed secũdo modo diminuitur, inquantum ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Et quia in infinitum homo potest addere peccatum peccato, in infinitum diminui potest, non tamen totaliter consumi: nam semper manet radix inclinationis, vt patet in corpore diaphano, quod habet inclinationem ad susceptionem lucis, sed ista habilitas minuitur ex parte nebularum superuenientium: cum tamen semper maneat in radicæ naturæ habilitas. Quæ naturalis inclinatio ad virtutem manet etiam in damnatis, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ: sed non reducitur in actũ, quia eis deest gratia secundum diuinã iustitiam. Cum ergo per iustitiam originalem ratio perfecte vires inferiores contineret, superueniente peccato primi parentis subtracta tali iustitia vires animæ remanserunt quodãmodo destitutæ proprio ordine, quo ad virtutem ordinabantur. Et hæc destitutio vulneratio naturæ dicitur. Potẽtię autem animæ, quę subiecta virtutum esse possunt, sunt quatuor, videlicet ratio, in qua est prudentia, volũtas, in qua est iustitia, irascibilis, in qua est fortitudo, & concupiscibilis, in qua est temperantia. Sic inquantùm ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ, & prout voluntas destituitur suo ordine ab bonum, est vulnus malitiæ: sed vt irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis, inquantum verò concupiscentia destituitur suo ordine ad delectabile moderatum, est vulnus concupiscentiæ. Sunt itaque hæc quatuor vulnera inflicta humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Ignorantia, malitia, infirmitas, & concupiscentia: & quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque minuitur per peccatum actuale, ideo hæc vulnera ex aliis peccatis etiam consequuntur, vnde ratio hebetatur in agendis, voluntas induratur ad bonum, maior difficultas bene agendi accrescit, & concupiscentia magis exardescit. Sed diuersi sunt gradus modi, speciei, & ordinis: est enim quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet

*Quatuor vulnera per peccatum.*

*Priuatio modi, speciei, & ordinis, est effect' peccati.*

habet suum modum, speciem, & ordinem: & illuc nec priuatur, nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddā bonum naturalis inclinationis: & suum habet modū, speciem, & ordinem, quod per peccatum diminuitur, sed non totaliter tollitur. Aliud est bonum gratiæ quod hæc tria habet, sed totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, habens suum modum, speciem, & ordinem: & huius priuatio est ipsum peccatum essentialiter. Vnde patet, qualiter peccatum est priuatio modi, speciei, & ordinis, & hæc tria priuat. Et peccatum primi parentis fuit causa mortis, & defectuum in humana natura: quia per ipsum sublata est iustitia originalis, per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione sine omni deordinatione, sed totum corpus sub anima sine omni defectu. Quare subtracta iustitia originali per peccatum Adæ, sicut vulnerata est humana natura, quantùm ad animam, per deordinationem potentiarum, ita facta est corruptibilis per deordinationem ipsius corporis. Sed subtractio iustitiæ originalis habet rationem pœnę, sicut subtractio gratiæ, vnde mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt originale peccatum: & quamuis tales defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm iustitiam Dei punientis. Sed mors, & alij defectus non sunt naturales homini ex parte animæ rationalis: quæ habet propriam immaterialem operationem, & secundùm suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua, vt in primo dictum est. Sed quia habet materiam ex contrariis compositam ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas naturalis: est enim à natura electa materia temperatæ complexionis, vt possit esse cōueniens organum tactus, & aliarum virium sensitiuarum, & motiuarum. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis suppleuit defectum naturæ: & dono iustitiæ originalis incorruptibilitatem quādam corpori donauit, secundùm quòd dicitur Deum mortem non fecisse, sed esse pœnam peccati. q. 85.

*Mors, & defectus ex peccato originali.*

*Mors, & alij defectus, an sint naturales homini.*

## *De Macula Peccati.* *Cap. 86.*

IN rebus spiritualibus macula dicitur ad similitudinem corporalium, quæ ex contactu aliorum corporum nitorem

nimis amaret rem aliquam temporalem, non tamen pro ea vellet offendere Deum, & contra eius præceptum aliquid facere, in hoc non debetur pœna æterna, sed temporalis: quia saluatur principium, quod est vltimus finis. Post peccatum autem remanet reatus pœnæ: actus enim culpæ, & macula in eo considerantur. Sed cessante actu peccati in omnibus actualibus remanet reatus: quia actus facit hominem reum pœnæ, inquantùm ordinem diuinæ iustitiæ transgreditur, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit, vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit, quàm debuit contra mandatum Dei agens, secundùm ordinem diuinæ iustitiæ aliquid contra illud, quod vellet simpliciter spontaneus, vel inuitus patiatur, quod videmus obseruari in iniurijs hominibus factis, vt per pœnam æqualitas iustitiæ integretur. Quare cessante actu peccati, vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati, quantùm ad maculam, manifestum est, quòd macula peccati ab anima auferri non potest: nisi per hoc, quòd anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprij nitoris incurrit. Coniungitur autem homo ipsi Deo per voluntatem. Quare tolli non potest macula, nisi voluntas hominis diuinæ iustitiæ ordinem acceptet, vt spontaneus culpæ præteritæ compensationem in pœnam sibi assumat, vel à Deo illatam patienter sustineat: vtroque enim modo pœna rationem habet satisfactionis. Et pœna dupliciter consideratur, simpliciter, & vt satisfaciens: quæ quodammodo voluntaria est. Sed quia contingit aliquos differentes in reatu pœnæ, vnum esse secundum voluntatem per vnionem amoris, hinc est, quòd aliquis, qui non peccauit, interdum pro alio pœnam voluntarius assumit, sicut in rebus humanis aliquis in se debitum alterius transfert. Sed si loquamur de pœna simpliciter, secundùm quòd habet rationem pœnæ, sic semper ordinem habet ad propriam culpam. Sed quandoque ad culpam actualem, vt quando à Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur, quandoque ad culpam originalem: & tunc vel principaliter, vel consequenter. Principaliter est, quando natura humana sibi relinquitur destituta à iustitia originali: & per hoc sequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ in hominibus contingunt. Sed quandoque

*Post peccatū remanet reatus pœnæ*

*An omnis pœna sit propter culpam.*

aliquid

aliquid videtur esse pœnale, quod tamen simpliciter non habet rationem pœnæ, quia pœna est species mali, & malum est priuatio boni. Cùm verò plura sint bona hominis, videlicet animæ, corporis, & bonorum exteriorum: aliquando contingit, quòd homo patiatur detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori, sicut quando patitur damnum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in vtroque horum propter salutem animæ, & gloriam Dei: tunc enim tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundùm quid. Vnde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Quare huiusmodi non reducuntur ad culpam, sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum, quod oportet exhibere pœnales medicinas naturæ humanæ, est ex corruptione naturæ propter originale peccatum. Nam in statu innocentiæ homines ad virtutem non oportuisset induci per pœnalia exercitia: vnde horum est causa originalis culpa. Sic ergo pœnam satisfactoriam contingit vnum portare pro alio: quia voluntaria est, & quodammodò vnum sunt. Sed si loquamur de pœna, inquantùm habet rationem pœnæ, quia actus peccati est aliquid personale, vnusquisque pro peccato suo punitur. Sed pœna, quæ habet rationem medicinæ, contingit vnum puniri pro peccato alterius: detrimenta enim corporalium rerum, vel corporis, sunt pœnales medicinæ ad salutem animæ. Sed pœnæ spirituales non sunt medicinales tantum: quia bonum animæ nō ordinatur ad melius bonum. Quare sine propria culpa in bonis animæ nemo detrimentum patitur. Propter hoc in talibus nullus punitur pro alio: quia nec filius, quantùm ad animam, est res patris. q. 87.

*Quando aliquis pro alterius peccato punitur.*

## *De peccato veniali per comparationem ad Mortale.* *Cap. 88.*

Peccatum mortale, & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile: nam peccatum mortale dicitur ad similitudinem morbi mortalis, qui ita vocatur ex eo, quòd inducit defectum irreparabilem per destitutionem principij alicuius. Sic principium vitæ spiritualis, quæ est secundū virtutem, est ordo ad vltimum finem, qui si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum,

*Mortale, & Veniale peccatum opponuntur.*

sed

ſed ſolùm per virtutem diuinam: quia inordinationes eorum, quæ ſunt ad finem, ex fine reparantur. Sed defectus vltimi finis nō poteſt per aliquid aliud reparari, quod ſit principalius, ſicut nec error, qui eſt circa principia: & huiuſmodi peccata dicuntur irreparabilia. Illa verò, quæ habent inordinationem circa ea, quæ ſunt ad finem, conſeruato ordine ad vltimum finem, ſunt reparabilia, & hæc venialia dicuntur à venia. Ita quòd aliquod peccatum dicitur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, ſecundùm quòd genus, vel ſpecies actus determinatur ex obiecto. Nam ſi voluntas fertur in aliquid, quod ſecundùm ſe repugnet charitati, per quam homo ordinatur in vltimum finem, illud peccatum habet ex ſuo obiecto, quòd ſit mortale, & ſic mortale eſt ex genere, ſiue ſit contra Dei dilectionē, vt blaſphemia, & periurium, ſiue contra dilectionem proximi, vt homicidium & adulteriū. Quando vero voluntas fertur in id, quod in ſe continet quandā inordinationē, non tamen contrariatur dilectioni Dei & proximi, ſicut verbū otioſum, riſus ſuperfluus & ſimilia, talia ex ſuo genere ſunt peccata venialia. Sed quia actus morales habent rationē boni & mali, non ſolum ex obiecto, ſed etiam ex aliqua diſpoſitione agentis, contingit aliquando id, quod ex ſuo genere eſt veniale, ratione ſui obiecti fieri mortale ex parte agentis, vel quia in eo conſtituit vltimum finē, vel quia ordinat ipſum ad aliquid, quod ex ſuo genere eſt peccatum mortale, vt ſi aliquis ordinat verbum iocoſum ad adulterium cōmittendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit aliquod peccatum ex ſuo genere mortale fieri veniale: quia actus eſt imperfectus, id eſt, non deliberatus ratione, vt patet in ſubitis motibus infidelitatis. Et peccatum veniale ex genere non diſponit directe ad mortale ex genere: quia ſpecie differūt. Sed hoc modo peccatū veniale poteſt diſponere per quandā conſequentiam ad peccatū, quod eſt mortale ex parte agētis: quia augmentata diſpoſitione: vel habitu per actus peccatorū venialiū, libido peccādi poteſt intantū creſcere, quòd ille, qui peccat, finem ſuū conſtituat in peccato veniali. Vnicuiq; enim habēti habitū, in quantū huiuſmodi finis eſt operatio ſecundū habitū, vnde multoties peccando venialiter, ad peccatum mortale diſponetur. Sed indirecte, & tanquā remouendo prohibens, peccatum veniale ex genere poteſt diſponere ad mortale ex genere

*Mortale, & venia le differūt genere.*

*Veniale quomodo ad mortale diſponit.*

genere, nam qui peccat venialiter, prætermittit aliquem ordinem: & ex hoc, quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc, quòd etiam voluntatem suam non subiiciat ordini vltimi finis, eligendo id, quod est peccatum mortale ex genere. Veniale autem nõ potest fieri mortale sic, vt idem actus numero primò sit peccatum veniale, & postea mortale: quia peccatum consistit principaliter in actu volũtatis, sicut & quilibet actus moralis. Vnde non dicitur vnus actus moralis, si voluntas mutetur: quamuis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem volũtas non mutetur, non potest esse, quòd de veniali fiat mortale: sed si in veniali ex genere cõstituatur finis, tunc quod veniale est ex genere, fiet mortale, inquantùm refertur ad mortale, vt dictum est. Si verò quæratur, an multa peccata venialia integraliter constituant vnum peccatum mortale, tunc est dicendum, quòd omnia peccata venialia nõ possunt habere tantum de reatu, quantum vnum peccatũ mortale: quod patet ex parte durationis, quia mortale habet reatum pœnæ æternæ, veniale reatum pœnæ temporalis. Patet etiam ex parte damni: quia mortale meretur carentiam diuinæ visionis, cui nulla alia pœna comparatur. Patet etiã ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermen conscientiæ, quãuis fortè, quantùm ad pœnam ignis, non sint improportionabiles pœnæ. Dispositiuè autem multa venialia facere vnum mortale secundùm duos modos dispositionis supra dictum est. Sed circunstantiam contingit aliquando capi, vt specificam differẽtiam actus moralis: & tunc amittit rationem circunstantiæ, & constituit speciem actus moralis, cùm addit deformitatem alterius generis, sicut si aliquis accedit ad nõ suam, est actus oppositus castitati. Sed si accedit ad alterius vxorem, additur deformitas opposita iustitiæ, quia rem alienam vsurpat: & hoc modo circunstantia constituit nouam speciem peccati, videlicet adulterium. Vnde circunstantia nõ facit de veniali mortale, nisi afferat deformitatẽ alterius generis. Veniale enim habet deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem: sed mortale habet respectu vltimi finis. Quare frequentia, vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo superuenienti, vt suprà dictum est, non facit de veniali mortale, nisi in aliam transferat speciem. Et mortale ex genere, propter imperfectionem actus possit esse veniale, cùm ratio

An veniale possit fieri mortale.

An circunstantia possit facere de veniali mortale.

*Peccatū mortale nō potest fieri veniale.* & voluntas non perfectè pertingit ad rationem actus moralis, quia non est deliberatus actus, sed subitus, non tamen ex mortali potest fieri veniale: nam id, quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Quare peccatum mortale non fit veniale ex hoc, quòd ei additur aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: quia non minuitur peccatum eius, qui fornicatur, ex hoc, quòd dicit verbum iocosum, sed magis aggrauatur propter adiunctam deformitatem. quæst. 88.

## *De peccato Veniali secundùm se.*
## *Cap. 89.*

*Veniale non causat maculam.* PEccatum veniale non causat maculam in anima: quia non excludit, neq; diminuit habitū charitatis, neq; aliarum virtutum, sed solùm actum earum impedit. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: vnde magis videtur pertingere ad detrimentum habitualis nitoris, quàm actualis. Quare propriè loquendo veniale non causat maculam: & si alicubi causare dicitur, hoc est prout impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum, & non simpliciter. Et conuenienter designātur venialia peccata, primæ ad Cor. 3. *Conueniēter designātur Venialia.* per lignum, fœnum, & stipulam: nam sicut hæc congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificij, vnde comburi possunt ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicātur in homine ædificio spirituali manente. Et pro istis patitur ignem vel tēporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij post mortē: & tamen salutem consequitur æternam. Reducuntúrq; omnes gradus ad hæc tria, videlicet ad lignum, quod diutiùs manet in igne: ad stipulam, quæ citissimè comburitur: & ad fœnum, quod medio modo se habet, secundùm quod venialia sunt maioris, vel minoris grauitatis, & citiùs, & tardiùs per ignem purgantur. *Veniale nō potuit esse in statu innocentiæ.* Nec in statu innocentiæ potuit homo peccare venialiter: quia veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionē actus, sicut sunt subiti motus in genere mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea, quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem vltimum. Sed vtrunq; horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quòd

inferius

inferius non continetur firmiter sub superiori: nam insurgunt in nobis subiti motus, quia sensualitas non est omninò subdita rationi. Quòd autem subiti motus insurgant in ipsa ratione, prouenit nobis ex hoc, quòd ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono sed quòd animus humanus inordinetur circa ea, quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem, prouenit ex hoc, quia ea, quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus. Et quia in statu innocentiæ erat infallibilis firmitas ordinis, vt semper inferius contineretur sub superiori, quandiu ratio hominis contineretur sub Deo, ideo necesse erat inordinationem incipere ab eo, quòd summum hominis, id est mens, Deo non subderetur: id autem peccatum mortale est, non veniale. Nec angelus bonus, vel malus potest venialiter peccare: cùm maior sit perfectio intellectus eorum, quàm hominis in statu innocentiæ. Intellectus enim angelicus non est discursiuus, procedens à principiis in conclusiones, & vtrunque horum intelligens seorsum, prout in nobis occurrit: quia conclusiones considerat, vt in principiis sunt. Cùm ergo in appetibilibus fines sint, sicut principia, & ea, quæ sunt ad finem, sicut conclusiones, mens angeli non fertur in ea, quæ sunt ad finem, nisi vt sunt sub ordine finis: quare ex sua natura habet, vt non possit in eis esse deordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, nisi sit etiam circa ipsum finem, quod est per peccatum mortale. Et boni angeli mouentur in ea, quæ sunt ad finem, in ordine ad debitum finem, qui est Deus: & propter hoc actus eorum, sunt actus charitatis, & sic in eis non est veniale. Sed mali semper mouentur ad finem peccati superbiæ, & ideo in omnibus, quæ propria voluntate agunt, mortaliter peccant: & omnia, quæ venialia videntur, procurant, vt homines ad sui familiaritatem trahant, & eos in peccatum mortale deducant. Nec primi motus infidelium sunt peccata mortalia, nisi eis consentiatur per rationem: quia sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, cùm eadem natura sit sensualitatis in infidelibus, & fidelibus. Quare sicut non est mortale in fidelibus, nec etiam est in infidelibus: nec etiam ex statu ipsius peccantis, quia dignitas personæ nunquam diminuit peccatum, sed magis auget. Vnde peccata infide-

*Veniale nō potuit esse in angelis bonis vel malis.*

*Primi motus infidelium non sunt peccata mortalia*

lium magis merentur veniam propter ignorantiam: & fidelium peccata magis aggrauantur propter gratiæ sacramenta, secundùm Apost. Heb. 10. Nec peccatum veniale est in aliquo cum originali absque mortali: quia antequam perueniat ad annos discretionis, defectus ætatis prohibens vsum rationis, excusat eum à peccato mortali, vnde multò magis excusat à veniali. Sed cùm vsum rationis habere inceperit, non omninò excusatur à culpa venialis, & mortalis peccati, nam primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est de se ipso deliberare: & si quidem se ipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Sed si non ordinat se ipsum ad debitum finem, secundùm quòd in illa ætate est capax discretionis, mortaliter peccabit non faciens, quod in se est: & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum, quæst. 89.

*Veniale nō potest cum originali sine mortali.*

## *De lege, & primò de Essentia ipsius. Cap. 90.*

Lex est quædam regula, & mensura actuum, secundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: cùm autem ratio sit regula humanorum actuum, quia eius est ordinare in finem, qui primum principium est in agendis, relinquitur, legem esse aliquid pertinens ad rationem. Nam in vno quoque genere id, quod est principium, est mensura, & regula illius generis: sicut vnitas in genere numeri. Et sicut ratio est principium actuum humanorum, ita etiam in ratione esse aliquid debet, quod rationem principij habeat respectu omnium aliorum. Vnde ad hoc maximè pertinet lex. Primum enim principium in operatiuis, quorum est ratio practica, est vltimus finis, qui humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo est: igitur oportet, quòd lex maximè respiciat ordinem ad felicitatem communem, cùm pars ad totum ordinetur. Vnde quodcunque aliud præceptum de particulari opere, non habet rationem legis, nisi ad commune bonum ordinetur. Et cùm ordinare aliquid in bonum commune spectet ad totam multitudinem, vel ad personam

*Lex ad bonū cōmune ordinatur.*

*Legē condere quorum sit.*

*Lex ad rationem pertinet.*

personam habentem curam totius multitudinis, ideo condere leges pertinet ad ipsam multitudinem, vel ad talem personam curam habentem: vnde qui gubernat etiam aliquam familiam, potest facere aliqua præcepta, vel statuta, non tamen talia habent propriè rationem legis. Et quia lex imponitur aliis per modum regulæ, & mensuræ, ad hoc, quòd lex obliget, oportet, quòd applicetur hominibus, qui secundùm eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc, quòd in eorum notitiam deducitur ex promulgatione. Quare necessaria est promulgatio, vt lex suam habeat virtutem. Ex præmissis ergo potest colligi definitio legis: quæ nihil aliud est, quàm quædam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet promulgatam. quæst. 90. *Promulgatio legis necessaria.*

## *De Diuersitate Legum.* *Cap. 91.*

Legem aliquam æternã necesse est dicere: cùm nil aliud sit lex, quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Patet autem mundum diuina prouidentia gubernari: vnde ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe vniuersitatis existens, habet rationẽ legis. Et cùm diuina ratio nihil concipiat ex tempore, sed æternum habeat conceptum: hinc oportet legem ponere æternam, promulgatam per verbum diuinum æternum ex parte Dei, in libro vitæ æternæ scriptam, sed ex parte creaturæ recipientis temporaliter. Et cùm lex sit regula vel mensura, dupliciter potest esse in aliquo. Vno modo, sicut in regulante, vel mensurante. Alio modo, vt in regulato, vel mensurato: nam inquantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Quare cùm omnia, quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, à lege æterna regulentur, vel mensurentur: patet omnia participare aliqualiter ipsam legem æternam, inquantum ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus, & fines. Sed inter cætera creatura rationalis excellentiori modo participat, sibi ipsi, & aliis prouidens ad debitum actum, & finem: quæ participatio legis æternæ in rationalibus, lex naturalis dicitur. Vnde scribitur, Signatum est super nos lumen vultus tui. Sed etiam ex

*Aliquà est lex æterna.*

*Aliqua est lex naturalis in nobis.*

ſecũdum rationẽ operati, hoc eſt agere ſecundum virtutem: non enim poteſt tolli ab homine rationalitas, quia tunc non eſſet capax peccati. Dicendum eſt ergo, quòd diminutio iſta dupliciter intelligi poteſt. Vno modo ex parte radicis. & alio modo ex parte termini. Primo modo non diminuitur, quia peccatum non diminuit ipſam naturã: ſed ſecũdo modo diminuitur, inquantum ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Et quia in infinitum homo poteſt addere peccatum peccato, in infinitum diminui poteſt, non tamen totaliter conſumi: nam ſemper manet radix inclinationis, vt patet in corpore diaphano, quod habet inclinationem ad ſuſceptionem lucis, ſed iſta habilitas minuitur ex parte nebularum ſuperuenientium: cum tamen ſemper maneat in radice naturæ habilitas. Quæ naturalis inclinatio ad virtutem manet etiam in damnatis, alioquin non eſſet in eis remorſus conſcientiæ: ſed non reducitur in actũ, quia eis deeſt gratia ſecundum diuinã iuſtitiam. Cum ergo per iuſtitiam originalem ratio perfecte vires inferiores contineret, ſuperueniente peccato primi parentis ſubtracta tali iuſtitia vires animæ remanſerunt quodãmodo deſtitutæ proprio ordine, quo ad virtutem ordinabuntur. Et hæc deſtitutio vulneratio naturæ dicitur. Potẽtię autem animæ, quę ſubiecta virtutum eſſe poſſunt, ſunt quatuor, videlicet ratio, in qua eſt prudentia, volũtas, in qua eſt iuſtitia, iraſcibilis, in qua eſt fortitudo, & concupiſcibilis, in qua eſt temperantia. Sic inquantùm ratio deſtituitur ſuo ordine ad verum, eſt vulnus ignorantiæ, & prout voluntas deſtituitur ſuo ordine ab bonum, eſt vulnus malitiæ: ſed vt iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum, eſt vulnus infirmitatis, inquantum verò concupiſcentia deſtituitur ſuo ordine ad delectabile moderatum, eſt vulnus concupiſcentiæ. Sunt itaque hæc quatuor vulnera inflicta humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Ignorantia, malitia, infirmitas, & concupiſcentia: & quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque minuitur per peccatum actuale, ideo hæc vulnera ex aliis peccatis etiam conſequuntur, vnde ratio hebetatur in agendis, voluntas induratur ad bonum, maior difficultas bene agendi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit. Sed diuerſi ſunt gradus modi, ſpeciei, & ordinis: eſt enim quoddam bonum pertinens ad ipſam ſubſtantiam naturæ, quod habet

*Quatuor vulnera per peccatum.*

*Priuatio modi, ſpeciei, & ordinis, eſt effectꝰ peccati.*

habet suum modum, speciem, & ordinem: & illuc nec priuatur, nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddã bonum naturalis inclinationis: & suum habet modũ, speciem, & ordinem, quod per peccatum diminuitur, sed non totaliter tollitur. Aliud est bonum gratiæ quod hæc tria habet, sed totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, habens suum modum, speciem, & ordinem: & huius priuatio est ipsum peccatum essentialiter. Vnde patet, qualiter peccatum est priuatio modi, speciei, & ordinis, & hæc tria priuat. Et peccatum primi parentis fuit causa mortis, & defectuum in humana natura: quia per ipsum sublata est iustitia originalis, per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione sine omni deordinatione, sed totum corpus sub anima sine omni defectu. Quare subtracta iustitia originali per peccatum Adæ, sicut vulnerata est humana natura, quantùm ad animam, per deordinationem potentiarum, ita facta est corruptibilis per deordinationem ipsius corporis. Sed subtractio iustitiæ originalis habet rationem pœnę, sicut subtractio gratiæ, vnde mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt originale peccatum: & quamuis tales defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm iustitiam Dei punientis. Sed mors, & alij defectus non sunt naturales homini ex parte animæ rationalis: quæ habet propriam immaterialem operationem, & secundùm suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua, vt in primo dictum est. Sed quia habet materiam ex contrariis compositam ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas naturalis: est enim à natura electa materia temperatæ complexionis, vt possit esse cõueniens organum tactus, & aliarum virium sensitiuarum, & motiuarum. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis suppleuit defectum naturæ: & dono iustitiæ originalis incorruptibilitatem quãdam corpori donauit, secundùm quòd dicitur Deum mortem non fecisse, sed esse pœnam peccati. q. 85.

*Mors, & defectus ex peccato originali.*

*Mors, & alij defectus, an sint naturales homini.*

*De Macula Peccati.* *Cap. 86.*

IN rebus spiritualibus macula dicitur ad similitudinem corporalium, quæ ex contactu aliorum corporum nitorem

*Peccatũ causat in animaa. liquã maculam.* torem suum amittunt. Nam anima hominis duplicem habet nitorem: vnum ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam in suis actibus dirigitur, & alium ex diuino lumine sapientiæ, & gratiæ, per quam homo perficitur ad bene agendum. Cùm autẽ homo peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, & diuinæ legis, & sic maculatur: est enim quasi quidam animæ actus, quando inhæret aliquibus rebus per inordinatum amorem: vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniẽs, macula animæ metaphoricè vocatur. *Macula restat post actũ peccati.* Quæ macula peccati remanet in anima, etiã transeunte actu peccati, prout importat defectum nitoris ex recessu à lumine rationis, & legis diuinæ: vnde quandiu manet extra tale lumen, viget in eo macula peccati, sed postquã redit ad lumen, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Nam licet cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis, vel legis diuinæ, non tamen statim homo redit ad illud, in quo fuerat: sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, sicut si aliquis sit distans alicui per aliquẽ motum, non statim cessante motu, fit ei propinquus: sed oportet, quòd appropinquet rediens per motum contrarium. q. 86.

## *De Reatu Pœnæ.* *Cap. 87.*

*Reatus pœnæ est effectus peccati.* Reatus pœnæ est effectus peccati: nam quæ continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodò vnum in ordine ad principium ordinis. Quare quidquid contra ordinem insurgit, ab eo ordine, & principe ordinis deprimi debet: cùm ergo peccatum sit actus inordinatus, quicunque peccat, contra ordinem agit. Et quia tres sunt ordines, quibus subditur humana voluntas, ideo triplici pœna potest puniri quis quando peccat. Primò enim subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundò ordini hominis spiritualiter, vel temporaliter gubernantis. Tertiò subditur vniuersali ordini diuini regiminis. Quare triplicem pœnam incurrit: vnam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam verò ab homine, & tertiam à Deo. *Peccatũ potest esse pœna peccati.* Et peccatum per se sumptum non potest esse pœna peccati, sic enim sumptum, prout egreditur à voluntate, habet rationem culpæ, sed de ratione pœnæ est, quòd sit contra voluntatem. Per accidens verò pec

peccatum potest esse pœna peccati tripliciter. Primò ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis: quia causæ inclinantes ad peccatum sunt passiones, tentatio diaboli, & similia, quæ per auxilium diuinæ gratiæ impediuntur. Gratia autem subtrahitur per peccatum, vnde cùm ipsa subtractio sit quædam pœna, sequitur, quòd per accidens etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, dicatur pœna: quia deserti homines ab auxilio diuinæ gratiæ, vincuntur à passionibus. Secundò potest esse pœna ex parte substantiæ actus, quæ afflictionem inducit, siue actus sit interior, vt patet in ira, & inuidia: siue actus sit exterior, sicut cùm aliqui graui labore opprimuntur, & damno, vt expleant actum peccati, sicut dicitur Sap. 5. Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo ex parte effectus, vt scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Sed in his duobus modis vltimis, vnum peccatum non solùm est pœna præcedentis, sed etiam sui, Inducítque aliquod peccatum reatum æternæ pœnæ: quia ordinem peruertit. Vnde quandiu remanet peruersitas ordinis, remanet reatus pœnæ. Irreparabiliter autem peruertitur ordo, cùm voluntas hominis, quæ Deo debet esse subiecta, ab ipso auertitur: nam corrumpitur principium, quo homo debet subdi Deo, & sine virtute diuina reparari non potest. Quare peccata charitatem auferentia, quantùm est de se, inducunt reatum pœnæ æternæ.

*Aliquod peccatū inducit reatū pœnæ æternæ.*

Sed peccato non debetur pœna infinita secundùm quantitatem: quia in eo, duo considerantur, auersio videlicet ab incommutabili bono quod est infinitum: & ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud est inordinata conuersio ad commutabile bonum: & ex hac parte peccatum est finitum, quia commutabile bonum est finitum, & ipsa conuersio finita: vnde actus creaturæ non possunt esse infiniti. Quare ex parte auersionis respondet pœna damni, quæ est infinita, amissio videlicet infiniti boni scilicet Dei. Sed ex parte conuersionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

*Peccato non debetur pœna infinita secundum quantitatem.*

Nec omne peccatum causat reatum pœnæ æternæ, sed id solum quod irreparabiliter repugnat ordini diuinæ iustitiæ, per hoc, quòd contrariatur ipsi principio ordinis, quod est vltimus finis. Sed in aliquibus peccatis est aliqua inordinata conuersio circa ea, quæ sunt ad finem, inquantùm plùs, vel minùs debitè eis intenditur, saluo tamen ordine ad finem vltimum: vt si homo

*Peccatū mortale inducit reatum pœnæ æternæ.*

nimis

nimis amaret rem aliquam temporalem,non tamen pro ea vellet offendere Deum,& contra eius præceptum aliquid facere, in hoc non debetur pœna æterna , sed temporalis:quia saluatur principium,quod est vltimus finis. Post peccatum autem remanet reatus pœnæ : actus enim culpæ , & macula in eo considerantur.Sed cessante actu peccati in omnibus actualibus remanet reatus : quia actus facit hominem reum pœnæ , inquantùm ordinem diuinæ iustitiæ transgreditur, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ , quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit , vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit,quàm debuit contra mandatum Dei agens , secundùm ordinem diuinæ iustitiæ aliquid contra illud , quod vellet simpliciter spontaneus, vel inuitus patiatur , quod videmus obseruari in iniurijs hominibus factis,vt per pœnam æqualitas iustitiæ integretur. Quare cessante actu peccati,vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati , quantùm ad maculam, manifestum est,quòd macula peccati ab anima auferri non potest:nisi per hoc,quòd anima Deo coniungitur , per cuius distantiam detrimentum proprij nitoris incurrit.Coniungitur autem homo ipsi Deo per voluntatem. Quare tolli non potest macula , nisi voluntas hominis diuinæ iustitiæ ordinem acceptet, vt spontaneus culpæ præteritæ compensationem in pœnam sibi assumat , vel à Deo illatam patienter sustineat:vtroque enim modo pœna rationem habet satisfactionis.Et pœna dupliciter consideratur,simpliciter , & vt satisfaciens : quæ quodammodo voluntaria est. Sed quia contingit aliquos differentes in reatu pœnæ,vnum esse secundum voluntatem per vnionem amoris , hinc est, quòd aliquis , qui non peccauit, interdum pro alio pœnam voluntarius assumit , sicut in rebus humanis aliquis in se debitum alterius transfert. Sed si loquamur de pœna simpliciter , secundùm quòd habet rationem pœnæ , sic semper ordinem habet ad propriam culpam. Sed quandoque ad culpam actualem , vt quando à Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur,quandoque ad culpam originalem : & tunc vel principaliter , vel consequenter. Principaliter est, quando natura humana sibi relinquitur destituta à iustitia originali : & per hoc sequuntur omnes pœnalitates , quæ ex defectu naturæ in hominibus contingunt. Sed quandoque

*Post peccatū remanet reatus pœnæ*

*An omnis pœna sit propter culpam.*

aliquid

aliquid videtur esse pœnale, quod tamen simpliciter non habet rationem pœnæ, quia pœna est species mali, & malum est priuatio boni. Cùm verò plura sint bona hominis, videlicet animæ, corporis, & bonorum exteriorum: aliquando contingit, quòd homo patiatur detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori, sicut quando patitur damnum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in vtroque horum propter salutem animæ, & gloriam Dei: tunc enim tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundùm quid. Vnde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Quare huiusmodi non reducuntur ad culpam, sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum, quod oportet exhibere pœnales medicinas naturæ humanæ, est ex corruptione naturæ propter originale peccatum. Nam in statu innocentiæ homines ad virtutem non oportuisset induci per pœnalia exercitia: vnde horum est causa originalis culpa. Sic ergo pœnam satisfactoriam contingit vnum portare pro alio: quia voluntaria est, & quodammodò vnum sunt. Sed si loquamur de pœna, inquantùm habet rationem pœnæ, quia actus peccati est aliquid personale, vnusquisque pro peccato suo punitur. Sed pœna, quæ habet rationem medicinæ, contingit vnum puniri pro peccato alterius: detrimenta enim corporalium rerum, vel corporis, sunt pœnales medicinæ ad salutem animæ. Sed pœnæ spirituales non sunt medicinales tantum: quia bonum animæ nō ordinatur ad melius bonum. Quare sine propria culpa in bonis animæ nemo detrimentum patitur. Propter hoc in talibus nullus punitur pro alio: quia nec filius, quantùm ad animam, est res patris. q. 87.

*Quando aliquis pro alterius peccato punitur.*

## *De peccato veniali per comparationem ad Mortale.* *Cap. 88.*

Peccatum mortale, & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile: nam peccatum mortale dicitur ad similitudinem morbi mortalis, qui ita vocatur ex eo, quòd inducit defectum irreparabilem per destitutionem principij alicuius. Sic principium vitæ spiritualis, quæ est secundū virtutem, est ordo ad vltimum finem, qui si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum,

*Mortale, & Veniale peccatum opponantur.*

sed

ſed ſolùm per virtutem diuinam: quia inordinationes eorum, quæ ſunt ad finem, ex fine reparantur. Sed defectus vltimi finis nõ poteſt per aliquid aliud reparari, quod ſit principalius, ſicut nec error, qui eſt circa principia: & huiuſmodi peccata dicuntur irreparabilia. Illa verò, quæ habent inordinationem circa ea, quæ ſunt ad finem, conſeruato ordine ad vltimum finem, ſunt reparabilia, & hæc venialia dicuntur à venia. Ita quòd aliquod peccatum dicitur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, ſecundùm quòd genus, vel ſpecies actus determinatur ex obiecto. Nam ſi voluntas fertur in aliquid, quod ſecundùm ſe repugnet charitati, per quam homo ordinatur in vltimum finem, illud peccatum habet ex ſuo obiecto, quòd ſit mortale, & ſic mortale eſt ex genere, ſiue ſit contra Dei dilectionẽ, vt blaſphemia, & periurium, ſiue contra dilectionem proximi, vt homicidium & adulteriũ. Quando vero voluntas fertur in id, quod in ſe continet quandã inordinationẽ, non tamen contrariatur dilectioni Dei & proximi, ſicut verbũ otioſum, riſus ſuperfluus & ſimilia, talia ex ſuo genere ſunt peccata venialia. Sed quia actus morales habent rationẽ boni & mali, non ſolum ex obiecto, ſed etiam ex aliqua diſpoſitione agentis, contingit aliquando id, quod ex ſuo genere eſt veniale, ratione ſui obiecti fieri mortale ex parte agentis, vel quia in eo conſtituit vltimum finẽ, vel quia ordinat ipſum ad aliquid, quod ex ſuo genere eſt peccatum mortale, vt ſi aliquis ordinat verbum iocoſum ad adulterium cõmittendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit aliquod peccatum ex ſuo genere mortale fieri veniale: quia actus eſt imperfectus, id eſt, non deliberatus ratione, vt patet in ſubitis motibus infidelitatis. Et peccatum veniale ex genere non diſponit directe ad mortale ex genere: quia ſpecie differũt. Sed hoc modo peccatũ veniale poteſt diſponere per quandã conſequentiam ad peccatũ, quod eſt mortale ex parte agẽtis: quia augmentata diſpoſitione: vel habitu per actus peccatorũ venialiũ, libido peccãdi poteſt intantũ creſcere, quòd ille, qui peccat, finem ſuũ conſtituat in peccato veniali. Vnicuiq; enim habẽti habitũ, in quantũ huiuſmodi finis eſt operatio ſecundũ habitũ, vnde multoties peccando venialiter, ad peccatum mortale diſponetur. Sed indirecte, & tanquã remouendo prohibens, peccatum veniale ex genere poteſt diſponere ad mortale ex genere

*Mortale, & venia le differũt genere.*

*Veniale quomodo ad mortale diſponit.*

genere, nam qui peccat venialiter, prætermittit aliquem ordinem: & ex hoc, quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc, quòd etiam voluntatem suam non subiiciat ordini vltimi finis, eligendo id, quod est peccatum mortale ex genere. Veniale autem nō potest fieri mortale sic, vt idem actus numero primò sit peccatum veniale, & posteà mortale: quia peccatum consistit principaliter in actu volũtatis, sicut & quilibet actus moralis. Vnde non dicitur vnus actus moralis, si voluntas mutetur: quamuis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem volũtas non mutetur, non potest esse, quòd de veniali fiat mortale: sed si in veniali ex genere cõstituatur finis, tunc quod veniale est ex genere, fiet mortale, inquantùm refertur ad mortale, vt dictum est. Si verò quæratur, an multa peccata venialia integraliter constituant vnum peccatum mortale, tunc est dicendum, quòd omnia peccata venialia nō possunt habere tantum de reatu, quantum vnum peccatũ mortale: quod patet ex parte durationis, quia mortale habet reatum pœnæ æternæ, veniale reatum pœnæ temporalis. Patet etiam ex parte damni: quia mortale meretur carentiam diuinæ visionis, cui nulla alia pœna comparatur. Patet etiã ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermen conscientiæ, quãuis fortè, quantùm ad pœnam ignis, non sint improportionabiles pœnæ. Dispositiuè autem multa venialia facere vnum mortale secundùm duos modos dispositionis supra dictum est. Sed circunstantiam contingit aliquando capi, vt specificam differẽtiam actus moralis: & tunc amittit rationem circunstantiæ, & constituit speciem actus moralis, cùm addit deformitatem alterius generis, sicut si aliquis accedit ad nō suam, est actus oppositus castitati. Sed si accedit ad alterius vxorem, additur deformitas opposita iustitiæ, quia rem alienam vsurpat: & hoc modo circunstantia constituit nouam speciem peccati, videlicet adulterium. Vnde circunstantia nō facit de veniali mortale, nisi afferat deformitatẽ alterius generis. Veniale enim habet deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem: sed mortale habet respectu vltimi finis. Quare frequentia, vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo superuenienti, vt suprà dictum est, non facit de veniali mortale, nisi in aliam transferat speciem. Et mortale ex genere, propter imperfectionem actus possit esse veniale, cùm ratio

*An veniale possit fieri mortale.*

*An circunstantia possit facere de veniali mortale.*

*Peccatũ mortale nõ potest fieri veniale.* & voluntas non perfectè pertingit ad rationem actus moralis, quia non est deliberatus actus, sed subitus, non tamen ex mortali potest fieri veniale: nam id, quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Quare peccatum mortale non fit veniale ex hoc, quòd ei additur aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: quia non minuitur peccatum eius, qui fornicatur, ex hoc, quòd dicit verbum iocosum, sed magis aggrauatur propter adiunctam deformitatem. quæst. 88.

## De peccato Veniali secundùm se.

## Cap. 89.

*Veniale non causat maculam.* PEccatum veniale non causat maculam in anima: quia non excludit, neq; diminuit habitũ charitatis, neq; aliarum virtutum, sed solùm actum earum impedit. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: vnde magis videtur pertingere ad detrimentum habitualis nitoris, quàm actualis. Quare propriè loquendo veniale non causat maculam: & si alicubi causare dicitur, hoc est prout impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum, & non simpliciter. Et *Conuenienter designãtur venialia.* conuenienter designãtur venialia peccata, primæ ad Cor. 3. per lignum, fœnum, & stipulam: nam sicut hæc congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificij, vnde comburi possunt ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicãtur in homine ædificio spirituali manente. Et pro istis patitur ignem vel tẽporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij post mortẽ: & tamen salutem consequitur æternam. Reducuntúrq; omnes gradus ad hæc tria, videlicet ad lignum, quod diutiùs manet in igne: ad stipulam, quæ citissimè comburitur: & ad fœnum, quod medio modo se habet, secundùm quod venialia sunt maioris, vel minoris grauitatis, & citiùs, & tardiùs per ignem purgantur. Nec *Veniale nõ potuit esse in statu innocentiæ.* in statu innocentiæ potuit homo peccare venialiter: quia veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionẽ actus, sicut sunt subiti motus in genere mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea, quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem vltimum. Sed vtrunq; horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quòd inferius

inferius non continetur firmiter sub superiori: nam insurgunt in nobis subiti motus, quia sensualitas non est omninò subdita rationi. Quòd autem subiti motus insurgant in ipsa ratione, prouenit nobis ex hoc, quòd ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono sed quòd animus humanus inordinetur circa ea, quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem, prouenit ex hoc, quia ea, quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus. Et quia in statu innocentiæ erat infallibilis firmitas ordinis, vt semper inferius contineretur sub superiori, quandiu ratio hominis contineretur sub Deo, ideo necesse erat inordinationem incipere ab eo, quòd summum hominis, id est mens, Deo non subderetur: id autem peccatum mortale est, non veniale. Nec angelus bonus, vel malus potest venialiter peccare: cùm maior sit perfectio intellectus eorum, quàm hominis in statu innocentiæ. Intellectus enim angelicus non est discursiuus, procedens à principiis in conclusiones, & vtrunque horum intelligens seorsum, prout in nobis occurrit: quia conclusiones considerat, vt in principiis sunt. Cùm ergo in appetibilibus fines sint, sicut principia, & ea, quæ sunt ad finem, sicut conclusiones, mens angeli non fertur in ea, quæ sunt ad finem, nisi vt sunt sub ordine finis: quare ex sua natura habet, vt non possit in eis esse deordinatio circa ea, quæ sunt ad finem, nisi sit etiam circa ipsum finem, quod est per peccatum mortale. Et boni angeli mouentur in ea, quæ sunt ad finem, in ordine ad debitum finem, qui est Deus: & propter hoc actus eorum, sunt actus charitatis, & sic in eis non est veniale. Sed mali semper mouentur ad finem peccati superbiæ, & ideo in omnibus, quæ propria voluntate agunt, mortaliter peccant: & omnia, quæ venialia videntur, procurant, vt homines ad sui familiaritatem trahant, & eos in peccatum mortale deducant. Nec primi motus infidelium sunt peccata mortalia, nisi eis consentiatur per rationem: quia sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, cùm eadem natura sit sensualitatis in infidelibus, & fidelibus. Quare sicut non est mortale in fidelibus, nec etiam est in infidelibus: nec etiam ex statu ipsius peccantis, quia dignitas personæ nunquam diminuit peccatum, sed magis auget. Vnde peccata infide-

*Veniale nō potuit esse in angelis bonis vel malis.*

*Primi motus infidelium non sunt peccata mortalia*

lium magis merentur veniam propter ignorantiam: & fidelium peccata magis aggrauantur propter gratiæ sacramenta, secundùm Apost. Heb. 10. Nec peccatum veniale est in aliquo cum originali absque mortali: quia antequam perueniat ad annos discretionis, defectus ætatis prohibens vsum rationis, excusat eum à peccato mortali, vnde multò magis excusat à veniali. Sed cùm vsum rationis habere inceperit, non omninò excusatur à culpa venialis, & mortalis peccati, nam primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est de se ipso deliberare: & si quidem se ipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Sed si non ordinat se ipsum ad debitum finem, secundùm quòd in illa ætate est capax discretionis, mortaliter peccabit non faciens, quod in se est: & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum, quæst. 89.

*Veniale nõ potest cum originali sine mortali.*

## *De lege, & primò de Essentia ipsius. Cap. 90.*

Lex est quædam regula, & mensura actuum, secundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: cùm autem ratio sit regula humanorum actuum, quia eius est ordinare in finem, qui primum principium est in agendis, relinquitur, legem esse aliquid pertinens ad rationem. Nam in vno quoque genere id, quod est principium, est mensura, & regula illius generis: sicut vnitas in genere numeri. Et sicut ratio est principium actuum humanorum, ita etiam in ratione esse aliquid debet, quod rationem principij habeat respectu omnium aliorum. Vnde ad hoc maximè pertinet lex. Primum enim principium in operatiuis, quorum est ratio practica, est vltimus finis, qui humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo est: igitur oportet, quòd lex maximè respiciat ordinem ad felicitatem communem, cùm pars ad totum ordinetur. Vnde quodcunque aliud præceptum de particulari opere, non habet rationem legis, nisi ad commune bonum ordinetur. Et cùm ordinare aliquid in bonum commune spectet ad totam multitudinem, vel ad personam

*Lex ad bonũ cõmune ordinatur.*

*Legẽ condere quorum sit.*

*Lex ad rationem pertinet.*

personam habentem curam totius multitudinis, ideo condere leges pertinet ad ipsam multitudinem, vel ad talem personam curam habentem: vnde qui gubernat etiam aliquam familiam, potest facere aliqua præcepta, vel statuta, non tamen talia habent propriè rationem legis. Et quia lex imponitur aliis per modum regulæ, & mensuræ, ad hoc, quòd lex obliget, oportet, quòd applicetur hominibus, qui secundùm eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc, quòd in eorum notitiam deducitur ex promulgatione. Quare necessaria est promulgatio, vt lex suam habeat virtutem. Ex præmissis ergo potest colligi definitio legis: quæ nihil aliud est, quàm quædam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet promulgatam. quæst. 90. *Promulgatio legis necessaria.*

## *De Diuersitate Legum.* *Cap. 91.*

Legem aliquam æternā necesse est dicere: cùm nil aliud sit lex, quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Patet autem mundum diuina prouidentia gubernari: vnde ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe vniuersitatis existens, habet ratione legis. Et cùm diuina ratio nihil concipiat ex tempore, sed æternum habeat conceptum: hinc oportet legem ponere æternam, promulgatam per verbum diuinum æternum ex parte Dei, in libro vitæ æternæ scriptam, sed ex parte creaturæ recipientis temporaliter. Et cùm lex sit regula vel mensura, dupliciter potest esse in aliquo. Vno modo, sicut in regulante, vel mensurante. Alio modo, vt in regulato, vel mensurato: nam inquantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Quare cùm omnia, quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, à lege æterna regulentur, vel mensurentur: patet omnia participare aliqualiter ipsam legem æternam, inquantum ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus, & fines. Sed inter cætera creatura rationalis excellentiori modo participat, sibiipsi, & aliis prouidens ad debitum actum, & finem: quæ participatio legis æternæ in rationalibus, lex naturalis dicitur. Vnde scribitur, Signatum est super nos lumen vultus tui. Sed etiam ex *Aliquā est lex æterna.* *Aliqua est lex naturalis in nobis.*

*Aliqua est lex humana.*

præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, & indemõstrabilibus, oportet rationem humanam procedere ad aliqua magis particulariter disponenda: quæ particulariter dispositiones adiunctæ secundùm rationem humanam dicuntur leges humanæ, obseruatis aliis conditionibus, quæ pertinent ad rationem legis. Et præter legem naturalem, & legem humanam, necesse fuit ad directionem vitæ humanæ, habere legem diuinam. Primò, quia homo est ordinatus ad beatitudinem quæ excedit proportionem facultatis humanæ: & ideo per legem diuinam, & supernaturalem, & humanam ad ipsam dirigi debet. Secundò, propter incertitudinem humani iudicij maxime in contingentibus, & particularibus, vt homo scire posset, quid ei esset agendum, & quid vitãdum, necesse fuit dari legem diuinam: vt in actibus propriis dirigeretur: de ea enim constat, quòd non potest errare. Tertiò, quia homo potest facere legem de quibus potest iudicare: & non potest iudicare de interioribus motibus, quæ latent, sed solùm de apparẽtibus: ad virtutem autem pertinet, vt in vtrisq; homo rectus existat: ideo necesse fuit superuenire legem diuinam, quę tam actus interiores, quàm exteriores cohibere & ordinare posset. Quarto secundùm Augustinum, quia lex humana non potest omnia quæ malè fiunt, punire, vel prohibere: nam dum omnia mala vellet auferre, multa bona tollerentur, quæ necessaria sunt ad conseruationem humanam, ideo necesse fuit superuenire legem diuinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ causæ tanguntur in Psal. Lex Domini immaculata, i. nullam turpitudinem peccati admittens, conuertens animas, quia interiores, & exteriores actus dirigit, testimonium fidele, propter incertitudinem veritatis, & rectitudinis sapientiam præstans paruulis, inquantum ordinat hominem ad finem supernaturalem, & diuinum. Et duplex est lex diuina, non tamen diuersa specie, vt equus, & bos, sed sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie lex diuina distinguitur in legem veterem & nouam. Quare ad Gal. 3. comparatur status veteris legis statui puerili existentis sub pędagogo: lex verò noua statui viri perfecti. Sed perfectio & imperfectio legis attenditur secundùm tria, quæ ad legem pertinent. Primò, vt ad bonum commune ordinetur: sicut ad finem, quod potest esse sensibile, & terrenum: & ad hoc directè

*Necesse est esse legem diuinam.*

*Duplex est lex diuina.*

ctè ordinabat lex vetus: nam in principio legis inuitabat populum ad regnum terrenum Chananæorum, & ideo vetus appellatur, quia temporalia continebat. Aliud est bonum intelligibile, & cœleste, ad quod ordinat lex noua: vnde Christus à regno cœlorum incepit Matth. 4. Secundò, ad legem pertinet diuidere actus humanos secundum ordinem iustitiæ, in quo superabundat lex noua, interiores actus animi ordinatio secundùm Matthæ. c. 5. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad obseruantias mandatorum, quod quidem lex vetus faciebat timore pœnæ: lex autem noua per Spiritum sanctum in cordibus nostris. Vnde Augustinus dicit, Breuis est differentia legis, & Euangelij, timor, & amor. *Aliqua dicitur lex fomitis.* Sed aliqua etiam lex fomitis dicitur, non secundùm se considerati, vt ad malum inclinat (sic enim non habet rationem legis) sed secūdū ꝙ sequitur ex iustitia diuinæ legis: nā dum homo à Deo recessit, incurrit in hoc, quòd feratur secundùm impetum sensualitatis: & quanto magis recedit, tanto magis iumentis insipientibus assimilatur. Ista ergo sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis animalibus simpliciter habet rationem legis: & lex in eis dici potest secundùm directam inclinationem legis. In hominibus autem hoc non habet rationem legis, sed magis est deuiatio à lege rationis, inquantùm vero per diuinam iustitiam homo destituitur originali iustitia, & vigore rationis ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit habet rationem legis, prout est pœnalis, & ex lege diuina consequens hominem destitutum propria dignitate. q. 91.

## *De Effectibus Legis. Cap. 92.*

*Effectus legis est facere homines bonos.* Effectus legis est facere homines bonos: nam nihil aliud est lex quàm dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Sed virtus subditi est, vt bene subdatur ei, à quo gubernatur: quare proprium est legis inducere subiectos ad propriam virtutem, & si intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundùm diuinam iustitiam regulatum. Per legem homines fiunt boni simpliciter: sed si feratur in id, quod non est bonum simpliciter, sed vtile, vel delectabile sibi, vel repugnans diuinæ iustitiæ, tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed

secundùm quid in ordine, videlicet ad tale regimen, nam huiusmodi bonum inuenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia recte ad illum finem operatur.

*Conuenienter legis act⁹ assignantur.* Et conuenienter assignantur actus legis, cùm eius præcepta sint de actibus humanis: quorum actuum tres sunt differentiæ. Namq; quidam sunt boni ex genere, vt sunt actus virtutum: & respectu horum ponitur præcipere & imperare. Quidam sunt mali ex genere: & respectu horum ponitur prohibere. Quidam vero ex genere sunt indifferentes, & respectu horum lex habet permittere: & indifferentes etiam dici possunt, qui sunt parum boni, vel parum mali. Sed id, per quod inducit lex ad hoc, quod sibi obediatur est pœna: ideo ponitur legis effectus, Punire. Consulere autem non est proprius actus legis: quia potest etiā pertinere ad priuatam personam, ita etiam & præmiare. q.92.

## *De Lege Aeterna.* *Cap. 93*

*Lex aeterna est summa ratio in Deo existens.* Lex ęterna nil aliud est, quàm ratio diuinæ sapientię, secundùm quòd est directiua omnium actuum, & motionum: nam sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet præexistere rationem ordinis eorum, quæ agenda sunt per eos, qui gubernationi subduntur. Deus autē per suam sapientiam conditor est vniuersorum: vnde ratio suæ diuinæ sapientiæ, quæ cuncta mouet ad debitum finem,

*Lex aeterna est omnibus nota.* legis rationem obtinet. Quæ lex æterna à nullo cognosci potest, prout est in se ipsa, nisi ab ipso Deo, & à Beatis, qui Deum per essentiam vident: sed secundùm aliquam irradiationem, maiorem vel minorem, ab omni creatura rationali cognoscitur, quia omnis cognitio veritatis est quędam participatio legis æternæ, quæ veritas est incommutabilis. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt ad minus, quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero

*Omnis lex ab aeterna deriuatur.* quidam plùs, & quidam minùs participant de cognitione veritatis: & secundum hoc etiam plùs, vel minùs legem æternam cognoscunt. Et cum lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, oportet omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriuari: quare omnes leges, inquantùm participant

de re

de recta ratione, intantùm à lege æterna deriuantur. Sic enim in mouentibus videmus, quia mouens secundum non mouet, nisi vt mouetur à primo: & in artificibus ratio artificalium actuum deriuatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manibus operantur. Et legi æternæ omnia sub duntur, quæ sunt in rebus creatis, siue sint contingentia, siue necessaria: sed ea, quæ pertinent ad naturam, vel essentiam diuinam, legi æternæ subduntur: quia sunt realiter ipsa lex æterna. Et contingentia subduntur legi æternæ, nam aliter dicendum est de lege hominis, & aliter de lege Dei, quia lex hominis extenditur tantum ad creaturas rationales, quę ipsi subiiciuntur, & eorum mentibus imprimere possunt quandam regulam, quæ est principium agendi, quod irrationabilibus non accidit, cùm se ipsa non agant, sed per actum hominis moueantur. Deus autem imprimit toti naturæ principia propriorum actuum: sicut homo imprimit denuntiando quoddam principium interius propriorum actuum. Vnde dicitur, Præceptum posuit & non præteribit. & Legem posuit aquis, ne præterirent fines suos. Quare creaturæ irrationales subduntur legi æternæ per modum interioris principij motiui: rationales verò & per cognitionem, & naturalem inclinationem. Innati enim sumus ad habendum virtutes, Ethic. 2. Sed vterque modus imperfectus est, & quodammodò corruptus in malis, in quibus inclinatio naturalis ad virtutem deprauatur, per habitum vitiosum: & naturalis cognitio boni obtenebratur per passiones, & habitus peccatorum. In bonis autem vterque modus inuenitur perfectior: quia supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei, & sapientiæ, & super naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motiuum gratiæ & virtutis. Quare boni perfectè subduntur legi æternæ semper secundùm eam agentes: sed mali imperfectè, quantum ad ipsorum actiones, quia imperfectè cognoscunt, & inclinantur ad bonum. Sed perfectè ex parte passionis, prout intantùm patiuntur, quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ conuenit. q. 93.

*Necessaria & æterna legi æterna subdiuntur.*

*Contingentia legi æterna subsunt.*

*Omnes res humanæ subduntur lege æterna.*

## *De Lege Naturali.*

### *Cap. 94.*

*Lex naturalis an sit habitus.*

Lex naturalis nõ est propriè, & essentialiter habitus: nam lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut propositio est opus rationis. Sed non est idẽ, quod quis agit & quo quis agit: aliquis enim per habitũ Grãmaticę agit orationem congruam. Cùm igitur habitus sit, quo quis agit, non potest esse, quod lex aliqua sit habitus proprie, & essentialiter. Sed si habitus capitur pro eo, quod habitu tenetur, sicut fides dicitur id, quod fide seruatur, hoc modo lex naturalis dici potest habitus, prout quandoque præcepta legis naturalis actualiter à ratione considerantur. Et quia præcepta legis naturalis in homine, quantùm ad operabilia, sic se habent, vt prima principia in demõstratiuis, quæ plura sunt, ideo etiam præcepta legis naturæ, sunt plura, quorum primum est, quòd bonum est faciendum, & prosequendum, & malum vitandum, super quo alia præcepta fundãtur. Nam secundùm ordinem inclinationum naturalium, est ordo pręceptorum legis naturæ: quia primo inest inclinatio hominis ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout quælibet substantia appetit suum esse conseruari. Et secundum hanc inclinationem ad legem naturalem pertinent ea, per quæ vita hominis conseruatur, & contrarium impeditur. Secundò inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundùm naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus: & secundùm hanc ea naturalia dicuntur, quæ natura omnia animalia docuit, vt commixtio maris & fœminæ. Tertiò inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria, per quam homo inclinatur ad hoc, quòd veritatem cognoscat de Deo, & ad hoc quòd in societate viuat: & secundùm hoc ad legem naturalẽ pertinent ea, quæ ad huiusmodi inclinationem spectant, vtpote quòd homo ignorantiam vitet, & quòd alios, cum quibus debet conseruari, non offendat.

*Plura sũt præcepta legis naturalis.*

*An omnes actus virtutũ sint de lege natura.*

Et si loquamur de actibus virtutum, inquantũ sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ: quia ad legem naturæ spectat omne id, ad quod homo inclinatur secundùm suam naturam. Vnumquodq; autem inclinatur na-

formam:

turaliter ad operationem sibi conuenienté secundum suam formam: vnde cùm anima rationalis sit propria forma hominis: naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quòd agat secundùm rationem, quod est agere secundùm virtuté. Quare secũdùm hoc omnes actus virtutũ sunt de lege naturali: quia omnibus propria ratio dictat, vt virtuosè agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secũdũ seipsos, sic non omnes sunt de lege naturæ, quia multa fiunt secundũ virtuté, ad quæ natura non primò inclinat: sed per rationis inquisitioné homines inuenerunt quasi vtilia ad bene viuendũ. Atque lex naturalis vna est apud omnes, quantùm ad sua cõmunia, ac prima principia: quantũ verò ad particularia iura, quæ quasi quædã conclusiones eliciuntur ex principiis practicæ rationis, non est eadem apud omnes. Nam ratio practica versatur circa contingentia: & quantò magis ad particularia descendit, tantò est incertior, atque difformior cognitio, quia maior mutabilitas, atq; diuersitas in talibus inuenitur. Et sic cõmune principiũ propter varietates particulariũ cõditionum sæpè instantiam patitur, sicut quod deposita reddantur, de lege naturali iustum est: sed in aliquo casu, id non expedit, velut si quis vellet adepto deposito patriam impugnare. Quãtò ergo magis descenditur ad particularia, tantò est magis incerta, & apud alios diuersa. Sed ratio speculatiua, cùm sit circa necessaria, eandem veritatem habet apud omnes in communibus suis principiis, & in conclusionibus: quamuis nõ sit omnibus æquè nota. Insuper eo modo, quo lex naturalis est vna apud omnes, sic est etiam immutabilis quò ad communia sua principia: in particularibus autem legibus ex communi deductis, aliquando, sed ratò, habet instantiam, ac mutationem propter casum occurrentem. Veruntamen lex naturalis perfici potest per additionem tam legis diuinæ, quàm humanæ: imò multa sunt addita humanæ vitæ vtilia supra legem naturalem. Quòd autem in quibusdam hominibus lex naturalis ita mutatur, vel obtenebratur, ex deprauatione rationis est per passionem, vel malam consuetudinem, seu vitiosam naturæ habitudinem: sicut olim latrocinium apud Germanos non reputabatur illicitum, vt refert Cæsar de bello Gallico, quod tamen est contra ius naturale. Et quantùm ad sua cõmunissima præcepta, atque principia, quæ omnibus nota sunt, lex naturalis à cordibus hominum

*Lex natura vna est apud omnes.*

*Lex natura est immutabilis.*

*Lex natura à cordibus hominis aboleri non potest.*

num nullatenùs aboleri poteſt, quantùm ad habitualem notitiam pertinet:ſed quò ad applicationem circa aliquod particulare agendum:propter paſſionem, vel aliam cauſam impedientem actum rationis, poteſt deficere. Quantùm verò ad particularia præcepta,ſeu iura,quæ ſunt velut concluſiones legis communis,deleri poteſt,per perſuaſionem malam aut prauam conſuetudinem:ſicut apud aliquos vitia contra naturam non æſtimabantur olim illicita.q.94.

## *De Lege Humana.* *Cap.* 95.

*Vtile fuit leges ponere.*

VTile fuit aliquas leges poni ab hominibus: ineſt enim eis quædam naturalis aptitudo ad virtutem, ad quam per aliquam diſciplinam peruenitur. Sed ad hanc diſciplinam non de facili inuenitur homo ſibi ſufficiens: quia perfectio virtutis maximè conſiſtit in retrahendo homines ab indebitis delectationibus, ad quas ſunt proni, præcipuè iuuenes. Et ideo oportet ab alio iſtam diſciplinam ſortiri:vt ſi iſti proni ſunt ad actus virtutum ex bona diſpoſitione naturæ, vel conſuetudine, vel magis ex diuino munere, ſufficit eis paterna diſciplina per monitiones. Sed quia inueniuntur aliqui proterui, & ad vitia proni, neceſſe fuit per vim, & metum à malo tales cohiberi, vt malefacere deſiſtant, & aliis quietam relinquant vitam, & ipſi tandem voluntariè agant,quod priùs metu implebant.Et melius fuit lege id ordinare, quàm arbitrio iudicum dimittere: quia facilius eſt paucos ſapientes inuenire,quàm multos,qui requirentur ad rectè iudicandum de ſingulis.Secundò qui leges ponunt, ex multo tempore conſiderant, quid lege ferendum ſit: ſed iudicia de ſingularibus factis fiunt ex ſubitis caſibus occurrentibus. Tertiò legiſlatores iudicant de futuris: ſed præſidentes iudicant de præſentibus, ad quæ afficiuntur amore, vel odio:& ideo bonum fuit pauca hominum arbitrio committere. Et quia in rebus humanis aliquid dicitur iuſtum ex eo quòd eſt iuſtum ſecundùm regulam rationis, prima autem regula rationis eſt lex naturæ, ſequitur, omnem legem humanam intantùm habere de ratione legis, inquantùm à lege naturæ deriuatur: quòd ſi in aliquo diſcordet, iam non erit lex, ſed legis corruptio. Et conuenienter ab Iſidoro deſcribitur,Lex eſt omne,quod ratione conſtat,quod religio-

*Lex humana à lege natura deriuatur.*

nis

ni congruat, quod disciplinæ conueniat, & saluti proficiat: nam ad hæc tria omnia alia reducuntur. Conuenientérque etiam posuit diuisionem humanarum legum: nam primò est de ratione legis humanæ, quòd deriuetur à lege naturæ, & secundùm hoc diuiditur ius positiuum in ius gentium & ius ciuile, quia ad ius gentium pertinent ea, quæ deriuantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis. Sed quæ deriuantur ex lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad ius ciuile. Secundò, prout leges humanæ ordinantur ad bonum commune communitatis, diuiditur lex humana secundum diuersitatem eorum, qui dant operam ad bonum commune: ideo sacerdotibus pro populo Deum orantibus, regibus populum gubernantibus, & militibus pro salute populi pugnātibus specialia iura aptantur. Tertiò, est de ratione legis humanæ est, Vt instituantur à gubernante communitatem ciuitatis: & secundùm hoc distinguūtur leges humanæ secundùm diuersa regimina ciuitatum. Quorum vnum est regnum, quando scilicet ciuitas gubernatur ab vno: & secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud verò regimen est aristocratia, id est principatus optimorum: & secundùm hoc accipiuntur responsa prudentum, & senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est principatus paucorum, diuitum, & potentum: & secundùm hoc sumitur ius prætorium, quod & honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia: & secundùm hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omninò corruptum: vnde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum quod, est optimum: & secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt. Quartò, leges humanæ sunt directiuæ actuum, & secundùm diuersa, de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ ab actoribus nominantur, vt lex Iulia, lex Cornelia, & similes. q. 95.

*Legis positiuæ descriptio ex Isidoro.*

*Humanarum legum diuisio ex eodem.*

## *De Potestate Legis humanæ.* Cap. 96.

*Lex ponitur humana in comune.*

Leges humanæ pro communi ciuium vtilitate conscribuntur; vnde oportet ad bonum commune esse proportionatas:

tionatas: debent enim ad multa respicere secundùm personas, tempora, & negotia: quia communitas constituitur ex multis personis, & eius bonum per multiplices actiones procuratur: instituuntúrque, vt omni tempore perseuerent per ciuium successionem. Et quia lex humana ponitur, vt regula, & mensura actuum humanorum, mensura autem debet esse homogenea mensurato: quare possibilis, & secundum naturam, & patriæ consuetudinem constituitur, nec eadem ponitur pueris, & adultis, prout multa permittuntur imperfectis, quæ virtuosis non essent toleranda. Cùm autem lex humana ponatur multitudini hominum, in qua maior est pars non perfectorum virtute: ideo per legem humanam non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosi abstinent, sed solùm grauiora, à quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, maximè quæ in aliorum nocumentum sunt, & societatem humanam turbant, sicut homicidia, & furta. Non tamen est de omnibus actibus omnium virtutum, sed solùm illos præcipit, qui ordinabiles sunt ad bonum commune: vel immediatè, vt cùm aliqua directè fiunt propter bonum commune: vel mediatè, vt cùm à legislatore ordinantur aliqua pertinentia ad bonam disciplinam, per quam ciues bonum iustitiæ, & pacis conseruēt. Sicut enim non prohibet omnes actus vitiosos, sed aliquos, sic non præcipit omnes actus virtutis, sed aliquos singularum virtutum. Quæ leges, si iustæ sunt, habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, à qua deriuantur. Iustæ autem dicuntur, quando ordinantur ad bonum commune, ab habente potestatem, & secundùm æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune: nam cùm vnus homo sit pars multitudinis: quilibet homo hoc ipsum, quod est, & quod habet, est multitudinis, sicut & quælibet pars id, quod est, totius est: vnde natura aliquod detrimentum infert parti, vt saluet totum. Iniustæ autem dicuntur leges dupliciter. Vno modo per contrarietatē ad bonum humanum è contrario prædictis, vel ex fine, sicut cùm aliquis præsidens imponit leges onerosas subditis non pertinentes ad vtilitatem communem, sed magis ad propriā cupiditatem, vel gloriam. Vel etiam ex actore, sicut cùm aliquis fert legem vltra potestatem sibi commissam. Vel etiam ex forma: putà cùm inæqualiter onera multitudini dispensantur,

*Ad legem humanā non pertinet omnia vitia cohibere.*

*An lex humana præcipiat actus omnium virtutum.*

*Quæ leges imponant necessitatē in foro cōscientiæ.*

*Quæ sunt leges iniustæ.*

ſantur, etiam ſi ordinētur ad bonum commune: & tales non obligant in foro conſcientiæ, niſi fortè propter ſcandalū vitandum, vel turbationem, quia in hoc caſu homo magis debet cedere iuri ſuo ſecundùm illud Matth. c. v. Qui angariauerit te mille paſſus, vade cum eo alia duo, &c. Alio modo leges poſſunt eſſe iniuſtæ per contrarietatem ad bonum diuinum: vt ſunt leges tyrannorum inducentes ad idololatriā, vel ad quodcunque aliud, quod ſit contra legem diuinam: quæ leges nullo modo ſeruari debent. Et cùm lex de ſui ratione habeat, quòd ſit regula humanorum actuum, & quòd habeat vim coactiuam, ſic dupliciter poteſt aliquis legi eſſe ſubiectus. Vno modo ſicut regulatum regulæ: & ſic omnes illi, qui ſubduntur poteſtati, ſubduntur legi, quam fert poteſtas. Sed quòd aliquis poteſtati non ſubdatur dupliciter poteſt contingere. Vno modo, quia eſt ſimpliciter abſolutus ab illa ſubiectione: ſicut qui ſunt de vno regno, non ſubduntur legibus alterius regni. Alio modo, ſecundum quòd regitur ſuperiori lege, vt ſi aliquis ſubiectus ſit proconſuli, debet regulari eius mandato, non tamen in his, quæ diſpenſantur ei ab Imperatore: quia ad illa non adſtringitur mandato inferioris, cùm ſuperiori mandato dirigatur. Alio autem modo aliquis dicitur legi ſubiectus, ſicut coactum cogenti, & ſic virtuoſi, & iuſti non ſubduntur legi, ſed ſolùm mali: nam coactum & violentum, eſt contrarium voluntati. Bonorum autem voluntas conſonat legi, à qua malorum voluntas diſcordat: ideo ſecundùm hoc boni non ſunt ſub lege, ſed mali. Et cum lex ad communem ſalutem ordinetur, multotiès autem contingat, quòd aliquid obſeruari cōmuni ſaluti eſt vtile, vt in pluribus, quod tamen in aliquo caſu eſſet maximè nociuum, tunc licet ſubditum contra legis verba agere: maximè ſi eſt periculum in mora, quòd ad principem legis recurri non poſſit. Lex enim communem vtilitatem intendit: vnde ſi emergat caſus, in quo obſeruatio ſit damnoſa: non eſt ſeruanda. q. 96.

*An omnes legibus ſubdantur.*

*An liceat facere cōtra verba legis.*

## *De Mutatione Legum. Cap. 97.*

Ex duabus cauſis lex humana iuſtè mutari poteſt: quarum vna eſt ex parte rationis humanæ, cui naturale videtur, vt gradatim ab imperfecto ad perfectum perueniat. Nam Antiquiores non valentes omnia ex ſeipſis conſiderare,

*Lex humana mutari poteſt.*

consideratę, instituerunt quædam imperfecta, & in multis deficientia, quæ posteriores mutauerunt instituentes aliqua, quæ in paucioribus deficere possunt à communi vtilitate: vt etiam primis philosophantibus cõtigit in speculatiuis. Alia causa est ex parte hominum, quorum actus lege regulantur nam lex mutari potest propter mutationem conditionũ hominum, quibus secundùm diuersas eorum conditiones diuersa expediunt. Sed non semper, quando melius occurrit, lex est mutanda: quia mutatio in se habet quoddam detrimentum cõmunis salutis, cùm ad obseruantiam legum multum valeat consuetudo, ita quòd ea, quæ contra cõmunem consuetudinem fiunt, quãuis de se leuiora sint, grauiora videantur. Quare nunquã debet lex mutari, nisi ex aliqua parte tantùm cõpensetur communi saluti, quãtum ex illa parte derogatur, vt vel in nouo statuto sit aliqua euidentissima vtilitas, vel maxima necessitas recedendi ab eo quod diu æquũ visum est, ex aliqua manifesta iniquitate nunc apparente. Et consuetudo habet vim legis, illámque interpretatur, & abolet: nam quod multoties fit ex deliberato rationis iudicio prouenire videtur. Et sicut lex diuina, & naturalis à rationabili Dei voluntate proficiscitur, ita etiam ratio, & voluntas hominis in rebus agendis, & verbis & factis manifestatur. Vnde sicut verbis humanis potest mutari, & exponi lex, ita etiam per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt. Sed rectores multitudinis possunt in legibus humanis dispensare, quòd est ordinare aliquod cõmune præceptum, qualiter à singulis sit adimplendum: nam contingit, quòd aliquod præceptũ, quod est ad commodum multitudinis, vt in pluribus, non sit conueniens huic personæ, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius vel etiam induceretur aliquod malũ. Et quia periculosum esset hoc iudicio cuiuslibet cõmittere nisi forte propter euidens, & subitum periculum, ideo qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ authoritati innititur: vt in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, quòd legis præceptum non seruetur. Sed sine ratione ex sola voluntate licentiam tribuat, infidelis est in dispensatione, quia non habet intentionem ad bonum commune, imprudens vocabitur si rationem dispensandi ignorat secundùm Lucam, c. 12. q. 97.

*Non tamen semper in melius debet mutari.*

*Cõsuetudo habet vim legis*

*An recto res possint dispẽsare in legibus humanis.*

De Lege

Lex vetus bona fuit: quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi aduersatur, & peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Quare dicit Apostolus, Condelector legi Dei: quoniam bona est. Sed aliquod est bonum perfectum, quod per se est sufficiens perducere ad finem: & aliquod imperfectum, quod operatur, vt ad finem perueniatur, non tamen per se sufficiens est perducere ad ipsum finem. Finis autem legis diuinæ est perducere hominem ad felicitatem æternam: qui finis impeditur per quodcunque peccatum, & non solùm per actus exteriores, sed etiam per interiores. Vnde oportet, vt totaliter faciat hominem idoneum ad participationem felicitatis æternæ, quod fieri non potest, nisi per gratiam Iesu Christi, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. Sed hanc gratiam lex vetus non conferebat, quia reseruabatur Christo secundùm Io. c.1. Lex per Moysem, gratia per Iesum Christum. Vnde lex vetus bona fuit, sed imperfecta: quare dicitur, Nihil ad perfectum adduxit lex, Hebr.7. Et à Deo data fuit ordinans ad Christum de ipso testimonium perhibendo, & per modum cuiusdam dispositionis, dum retrahebat homines à cultu idololatriæ, concludens eos sub cultu vnius Dei, à quo saluandum erat genus humanum: & quamuis lex vetus non sufficeret ad saluandum, tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus simul cum lege, per quod saluari poterant, videlicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui Patres, & nos iustificamur. Et fuit data lex vetus per angelos, non solùm quia diuina debent deferri ad homines per angelos, sed etiam, quia imperfecta erat, & disponebat ad perfectam salutem generis humani, quæ futura erat per Christum. Vnde conueniens fuit legem perfectam dari immediatè per Deum hominem factum, & legem veterem per ministros, vt probat Apost.1. ad Hebr. & ita fit etiam in partibus ordinatis, in quibus superior principalem, & perfectum actum operatur per se ipsum: & ea, quæ disponunt ad perfectionem vltimam, per suos ministros. Et Moyses videbat Deum facie ad faciem secundùm opinionem populi: vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio, & familiaris, infra diuinæ essentiæ visionem. Dedítque Deus

*Lex vetus bona fuit, sed non perfecta.*

*Lex à Deo data fuit.*

*Lex vetus per angelos data.*

legem, & alia beneficia illi populo propter promissionem eorum Patribus factam, vt ex eis Christus nasceretur: decebat enim vt ille populus ex hoc quadam speciali sanctificatione polleret. Nec talis promissio fuit ex meritis ipsius Abrahæ, quòd scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione, & vocatione. Nec per hoc dici potest in Deo fuisse acceptionem personarum: nam qui ex gratia, & liberalitate sua dat vni, & non alteri, non est personarum acceptor, sed solùm dispensator communium bonorum. Qui verò non distribuit æqualiter secundùm merita personarum acceptor personarum dici potest: Deus autem salutem confert ex sua gratia, & liberalitate, & sic non dicitur in eo acceptio. Quæ lex, inquantùm manifestabat præcepta legis naturæ, omnes ligabat: non quia essent de lege veteri, sed quia erant de lege naturæ. Sed quantùm ad illa, quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad obseruantiam veteris legis, nisi solus populus Iudæorum, cui lex vetus data est, vt quandam prærogatiuam sanctitatis obtineret propter reuerentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos: vt de religiosis patet, qui ad quædam perfectionis opera obligantur, ad quæ seculares non adstringuntur. Et conuenienter data fuit tempore Moysi: quia lex imponitur duris, & superbis, vt per legem compescantur, & domentur: & bonis, vt per legem instructi adiuuentur ad implendum, quod intendunt. Sed homo superbiebat de scientia, & potentia: de scientia, quasi ratio sua naturalis sufficeret ad salutem, vnde permissus homo regimini suæ rationis, absque adminiculo legis scriptæ, expertus est suum defectum, ex hoc quòd vsq; ad idololatriam, & turpissima vitia circa tempora Abrahæ est prolapsus. Ideo post hæc tempora fuit necessarium dari legem in remedium humanæ ignorantiæ: quia per legem est cognitio peccati. Sed postquam homo conuictus est per legem de ignorantia, conuictus est etiam de superbia propter eius infirmitatem; dum implere non poterat, quod cognoscebat. Sed ex parte bonorum lex data est in auxilium: quod quidem tunc maximè populo necessarium fuit, quando propter exuberantiam peccatorum lex naturalis obscurari incipiebat. Oportebat enim huiusmodi auxilium quodam ordine

*Quare lex dari debuit iudæis.*

*Non omnes homines obligatur ad legem veterem.*

*Conuenienter data est lex tempore Moysi.*

i dine

dine dari, vt per imperfecta ad perfectionem manuduceretur: vnde inter legem naturæ, & legem gratiæ, oportuit legem veterem dari. quæſt. 98.

## *De præceptis ætatis Legis.*
## *Cap. 99.*

OMnia præcepta legis veteris ſunt vnum ſecundùm ordinem ad vnum finem: ſunt tamen multa ſecundùm diuerſitatem eorum, quæ ordinantur ad illum finem. Contingit enim ad vnum finem multa eſſe neceſſaria, vel expedientia: & ſecundùm hoc poſſunt de diuerſis rebus dari diuerſa præcepta, etiam quòd ordinentur ad vnum finem. Et oportuit præcepta legis veteris dari etiam de actibus virtutum, quæ ſunt præcepta moralia: nam ſicut principalis intentio legis humanæ eſt facere amicitiam hominum adinuicem, ita intentio diuinæ legis eſt conſtituere amicitiam hominis ad Deum. Sed impoſſibile eſt hominem eſſe amicum Deo, qui eſt optimus, niſi homines boni efficiantur: bonitas autem hominis eſt virtus, quæ facit bonum habentem. Vnde de ipſa neceſſe erat dari præcepta: iam enim obſcurata erat ratio propter conſuetudinem peccandi. Et quia lex diuina ordinauit homines in Deum, quæ ordinatio non ſolùm eſt per actus exteriores mentis, vt ſunt credere, ſperare, & amare, ſed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo diuinam ſeruitutem profitetur: iſta ergo opera dicuntur ad cultum Dei pertinere, qui cultus cæremonia vocatur, quaſi munia, id eſt dona Cereris, eò quòd primò ex frugibus oblationes Deo offerebantur, ſeu à Cære oppido prope Romam, eò quòd vrbæ capta à Gallis illuc ſacra Romanorum oblata ſunt, & reuerenter habita. Et quamuis colere Deum ſit actus virtutis, & ſic ad morale præceptum pertineat, determinatio enim huius præcepti, vt colatur talibus hoſtiis, vel talibus muneribus, pertinet ad præcepta cæremonialia. Et determinatio communis præcepti de iuſtitia ſeruanda inter homines determinatur per præcepta iudicialia: vnde tria præcepta legis veteris ponere oportet, videlicet moralia, quæ ſunt de dictamine legis naturalis, cæremonialia, quæ ſunt determinationes cultus diuini, & iudicialia, quæ

*Præcepta veteris legis an ſint tantùm vnum.*

*Lex vetus continet præcepta moralia.*

*Continet etiam cæremonialia.*

*Aliqua autẽ præcepta iudicialia.*

sunt determinationes iustitiæ inter homines obseruandæ. Sic ergo actus iustitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia: sed determinatio eius in speciali pertinet ad præcepta iudicialia. Iudicium enim executionem iustitiæ significat, quæ est secundùm applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè. Et in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, alia verò tanquam ad præceptorum impletionem. Hæc autem duo sunt, videlicet authoritas præceptoris, & merces, quæ datur pro opere: quare in lege quædam ponuntur spectantia ad maiestatem Dei, & aliqua, quæ sunt præmia beatitudinum. Omnia autem diuinæ legis præcepta iustificationes dici possunt, eò quòd sint diuinæ iustitiæ executiones. Sed per temporales promissiones, & comminationes ad obseruationem præceptorum lex vetus debebat inducere, vt ex eis inciperet moueri populus ad ea, quæ in affectu illius erant: sicut pueri mouentur ad aliquid faciendum ex puerilibus munusculis. Lex enim vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum: vnde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum. Et ideo comparatur puero sub pedagogo existenti, Gal. 3. Sed perfectio hominis est, vt contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, vt dicit Apost. ad Philip. 3. imperfectorum verò est, quòd temporalia bona desiderent in ordine tamen ad Deum, sed peruersorum est in temporalibus bonis finem constituere. Quare legi veteri conueniebat manuducere homines ad Deum per temporalia bona quæ erãt in affectu hominum imperfectorum. q 99.

*Per temporales promissiones lex Vetus debebat inducere ad obseruationẽ.*

## *De Præceptis moralibus Legis veteris. Cap. 100.*

*Præcepta moralia ad legem naturæ pertinent*

OMnia moralia præcepta ad legem naturæ pertinẽt, cùm boni mores humani dicantur in ordine ad rationem: quæ est principium humanorum actuum, & boni sunt, vt rationi congruunt. Procedit enim iudicium rationis practicæ ex quibusdam principiis naturaliter cognitis: ex quibus diuersimodè procedi potest ad iudicandum diuersa. Nam quædam sunt in actibus humanis adeò explicita, quòd statim cùm modica consideratione per prima principia possunt approbari,

probari, vel reprobari: vt non facere homicidium, furtum, & similia. In quibusdam verò requiritur multa consideratio diuersarum circunstantiarum, vt, Coram cano capite est surgendum: & hæc à sapientibus iudicantur, & ab ipsis minores instruuntur. Sed alia sunt, ad quæ iudicanda indiget homo adiuuari per instructionem diuinam, vt est circa credenda, vt Nō facias tibi sculptile. Et præcepta moralia legis sunt de omnibus actibus virtutum, quamuis lex humana non proponat pręcepta nisi de actibus iustitię: & si præcipit actus aliarum virtutum, hoc est inquantùm assumunt rationem iustitiæ. Sed lex diuina ordinat homines ad Deum, vel in præsenti, vel in futura vita: vnde proponit præcepta de omnibus illis, per quæ homines benè ordinentur ad communicationē cum Deo, vt mens ei vniatur: quod per actus omnium virtutum contingit. Nam virtutes intellectuales benè ordinant actus rationis in se ipsis, morales autem benè ordinãt actus rationis circa interiores passiones & exteriores operationes.

*Præcepta moralia sunt de omnibus actib' virtutum.*

Atque præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta Decalogi, quæ ab aliis differunt, quòd illa Deus per se ipsum dicitur populo proposuisse: alia verò per Moysem. Illa ergo ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo per se ipsum habet à Deo: huiusmodi autem sunt ea, quæ statim ex primis communibus principiis cognosci possunt modica consideratione, & quæ statim ex fide diuinitùs infusa innotescunt. Atque prima, & communia continentur in præceptis Decalogi, sicut principia in conclusionibus proximis: ea verò, quæ per sapientes eliciuntur, continentur in eis è conuerso, sicut conclusiones in principiis.

*Præcepta moralia legis, ad decē Decalogi reducuntur.*

Et conuenienter distinguuntur præcepta Decalogi secundùm expositionē Augustini, qui ponit tria peccata in ordine ad Deum, & septem in ordine ad proximum, & pro vno accipit. Non facies tibi sculptile, &, Non habebis deos alienos. sed de concupiscentia duo, vnum videtur de concupiscentia vxoris, pro concupiscentia carnis, aliud de rebus alienis, quæ desiderantur ad possidendum: quod pertinet ad concupiscentiam oculorum. Conuenienterq; enumerantur ista præcepta legis diuinæ, quę ita ordinant hominē ad quandam communitatem hominum sub Deo, sicut præcepta legis humanę ordinant hominem ad quandã communitatē humanam. Sed ad hoc quòd aliquis benè cōmoretur in cōmunitate, requiritur,

*Cōuenienter distinguuntur, et enumerantur præcepta Decalogi.*

vt benè se habeat ad eum, qui præest communitati, & etiam benè se habeat ad alios consocios communitatis. Oportet ergo quòd in lege diuina primò ferantur præcepta ordinantia hominem in Deum, & postea ordinantia hominem ad alios proximos simul conuenientes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo. Primò fidelitatem, quę consistit, vt honorem principatus ad alium non deferat: ideo dicitur, Non habebis Deos alienos. Secundò, debet reuerentiam vt nihil iniuriosum in eum committatur: vnde dicitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertiò famulatum in compensationem beneficiorum, quæ ab ipso recipiunt subditi: & ad hoc pertinet pręceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis eorum. Sed ad proximos bene se habet aliquis generaliter & specialiter, prout ad alios est debitor eis reddendo debitum, & sic ponitur præceptum de honorandis parentibus. Generaliter verò, vt nulli inferatur nocumentum corde, verbo, vel opere: nec quantum ad consistētiam personæ, propter quod dicitur, Non occides, quantum ad personam coniunctam propter propagationem prolis, vnde dicitur, Non mœchaberis. & propter rem possessam ponitur, Non facies furtum. Quantum autem ad nocumentum cordis, non concupisces. & ad nocumentum oris, Non loqueris cõtra proximum falsum testimonium. Et quia præcepta Decalogi dantur de his, quæ statim in promptu mens hominis suscipit, primò posita sunt, quæ ordinant mentem in Deum: quorum contrarium est grauissimum. Ideò primò posuit vt fidelicet ei subdatur, nullam habens conuersationem cum inimicis: secundò reuerentiam, tertiò famulatum. Et in proximis magis repugnat rationi, & grauius est peccatum, si homo non seruet ordinem debitum ad personas, quibus magis est debitor, ideo primo ponitur præceptum pertinens ad parentes, & sic seruatur ordo in aliis. Grauius est enim opere pèccare, quàm ore, & ore quam corde: & inter peccata operis grauius est homicidium, per quod tollitur vita hominis existentis, quàm adulterium, per quod tollitur certitudo prolis nascituræ. Et adulterium grauius est furto, quod pertinet ad bona exteriora. Et conuenienter traduntur duo præcepta affirmatiua, de honore parentum, & sanctificatione sabbati, quia Deo, & patri homo est magis debitor, & in illis præceptis ratio assignatur, quę non habent manife-

*Cõueniēter ordinantur precepta Decalogi*

manifestam rationem, sicut cæremonialia: nam moralia habent rationem manifestam. Et promissionem apposuit in præceptis, in quibus nulla vtilitas videbatur sequi, aut aliqua vtilitas impediri: quia credunt homines posse recipere vtilitatem ex pactis cum dæmonibus, & à patribus tanquàm recessuris non expectatur vtilitas. Sed & pœnæ apponuntur in his qui proni sunt ad malum, prout in idololatratria propter Gentium conuersationem, & in periurio propter frequentiam iuramenti. Et præcepta decalogi sunt omninò indispensabilia: continent enim ipsam intentionem legislatoris: nam præcepta primæ Tabulæ ordināt ad Deum, & sic ad bonum commune, & finale quod est Deus. Et præcepta secundæ Tabulæ continent ordinem iustitiæ obseruandæ inter homines, vt scilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet debitum reddatur. In præceptis verò potest dispensari, quando aliquis particularis casus occurreret, in quo si verbum legis obseruaretur, fieret contra intentionem legislatoris. Sic ergo præcepta Decalogi, quantùm ad rationem iustitiæ, quam continent, sunt immutabilia: sed quantùm ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, vt scilicet hoc, vel illud sit homicidium, furtum, vel adulterium, aut non: hoc quidem est mutabile. Quandoque sola authoritate diuina in his, quæ à Deo solo sunt instituta: sicut in matrimonio, & in aliis huiusmodi. Quandoque etiam authoritate humana, sicut in his: quæ sunt commissa iurisdictioni hominum: nam quantùm ad hoc homines gerunt Dei vices. Nec modus virtutis cadit sub præcepto, nam quantum ad aliquid respicitur à lege humana, & diuina, & quantum ad aliquid à lege diuina, sed non à lege humana, & quantùm ad aliquid nec à lege diuina, nec ab humana. Modus enim virtutis in tribus consistit. Quorum primus est, si aliquis sciens operetur: nam hoc diiudicatur & à lege diuina, & à lege humana. Secundus est, si aliquis operetur volens, vel eligens, & propter hoc eligens, in quo importatur duplex motus, interior videlicet voluntatis, & intentionis: & hoc non diiudicat lex humana, sed solum diuina. Lex enim humana non punit eum, qui vult occidere, & non occidit: sed bene punit lex diuina. Tertius est, vt firmiter & immobiliter habeat, & operetur, quæ firmitas proprie pertinet ad habitum, vt ex ipso radicato operetur: & quantum

*Præcepta Decalogi sunt indispensabilia.*

*Mod° virtutis non cadit sub præcepto legis.*

ad hoc modus virtutis non cadit ſub præcepro legis diuinæ, nec humanæ, non enim ab homine nec à Deo punitur, vt tranſgreſſor, qui parentibus debitum honorem impendit, etſi habitum pietatis non habet. Sed modus charitatis, prout eſt quidam actus per ſe cadit ſub præcepto legis, quod datur ſpecialiter de hoc, diliges Dominum Deum tuum, & proximum. Nec impoſſibile eſt illud obſeruare, cùm homo poſſit ſe diſponere ad charitatem habendam, & ea habita vti. Sed ſi conſideratur actus charitatis, ſecundùm quòd eſt modus actuum aliarum virtutum, hoc eſt ſecundùm quòd actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ eſt finis præcepti, hoc modo non cadit ſub præcepto: nam præceptum de honorandis parentibus non includit, quòd honoretur pater ex charitate, ſed ſolum quòd honoretur. Vnde qui honorem tribuit, licet charitatem non habeat, non fit huius præcepti tranſgreſſor, quamuis ſit tranſgreſſor præcepti, quod eſt de actu charitatis: propter quam tranſgreſſionem pœnam meretur.

*An modus charitatis cadat ſub præcepto legis.*

Et conuenienter diſtinguuntur alia moralia præcepta legis præter Decalogũ: nam iudicialia, & cæremonialia vim habent ex ſola inſtitutione, quia antequàm inſtituerentur, non differebat vtrum ſic, vel aliter fieret. Sed præcepta moralia habent efficaciam ex ipſo dictamine rationis: etiam ſi nunquam in lege ſtatuerentur. Triplex autem horum eſt gradus, nam quædam ſunt communiſſima, & tam manifeſta, quòd non indigent editione ſicut mandata de dilectione Dei, & proximi, quæ ſunt fines præceptorum, & in his nemo errare poteſt ſecundum iudicium rationis. Quædam vero ſunt magis determinata: quorum rationem ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili videre. Et tamẽ quia in paucioribus circa huiuſmodi contingit iudicium humanum peruerti, talia editione indigent, & hæc ſunt præcepta Decalogi. Sed quædam ſunt, quorum ratio non eſt adeò manifeſta cuilibet ſed ſolum ſapientibus: & iſta ſunt præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, tradita populo à Deo per Moyſem, & Aaron. Et quia manifeſta, ſunt principia cognoſcendi ea, quæ non ſunt manifeſta præcepta moralia ſuperaddita Decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cuiuſdam additionis ad ipſa, quia in primo præcepto prohibetur cultus alienorum deorum, qui ſuperadduntur præcepta prohibentia cultum idolorum.

*Conuenienter diſtinguuntur alia moralia præcepta præter decalogum.*

locum. Et sub præcepto periurij prohibetur blasphemia. Præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum: & sub prohibitione homicidij prohibetur quodlibet odium, & sub prohibitione adulterij, quodlibet meretricium, & sic de singulis. Et præcepta moralia veteris legis iustificabant, secundùm quòd iustificatio importat significationem, vel dispositionem iustitiæ: disponebat enim homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant. Sed si loquamur de iustificatione propriè dicta, non iustificabant, quia præcepta, & sacramenta veteris legis non continebãt gratiam, vt ea quæ in noua sunt lege. q. 100.

*An præcepta moralia veteris legis iustificarent.*

## *De præceptis Cæremonialibus secundum se. Cap. 101.*

CAeremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum: sicut iudicialia determinant moralia in ordine ad proximum. Sed homo ordinatur ad Deum per debitum cultum, quare cæremonialia dicuntur, quæ ad cultum Dei pertinent, immediate, seu præparatiue. Est autem duplex cultus Dei, vnus interior, qui consistit in hoc, quòd anima coniungatur Deo, per intellectum, & affectum, & alius exterior, qui ad interiorem ordinatur. Homo enim compositus est ex anima, & corpore, & secundum quòd diuersimode intellectus, & affectus colentis Deum recte coniungitur ipsi Deo, secundum hoc diuersimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur: nam in statu futuræ beatitudinis intellectus humanus diuinam veritatem in se ipsa intuebitur. Quare exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione, & affectione. Sed in statu præsentis vitæ non possumus diuinam veritatem in se ipsa intueri, sed oportet radiũ diuinæ veritatis nobis illucescere, sub aliquibus sensibilibus figuris, diuersimodè tamen secundum diuersum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege, nec ipsa diuina veritas erat manifesta, neque adhuc propalata erat via ad hoc perueniendi: vnde necesse erat, interiorem cultum veteris legis non solùm esse figuratiuum futuræ veritatis manifestandæ in Patria, sed etiam esse figuratiuum Christi,

*Præcepta cæremonialia q̃ne figuralia.*

qui est via ducens ad illam Patriæ veritatem. In statu autem nouæ legis hæc via iam est reuelata: quare hanc non oportet præfigurari, sicut futuram, sed per modum præteriti, vel præsentis commemorari. Oportet autem solum præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum reuelatam vt dicit Apost. ad Heb. 10. tanquàm imago pertineat ad legem nouam, & vmbra, quæ minus est, ad veterem. Et quia inter homines aliqui proni sunt ad malum, & alij ex natura, aut consuetudine, siue ex gratia ad bonum, quãtum ad omnes expediens fuit præcepta cæremonialia multiplicari, ne in idololatriam inciderent, atque multis præceptis onerati vitia reprimerent. Sed & ex parte bonorum ex multiplicibus præceptis magis assiduè mẽs in Deum referebatur, & mysterium Christi, quod figurabatur, magis propalabatur. Et cæremoniæ veteris legis conuenienter diuiduntur in sacrificia, quæ in Dei reuerentiam offeruntur: in sacra quæ sunt instrumẽta vt vasa in sacramenta, quæ erant figuræ futuræ consecrationis: & obseruantiæ, per quas distinguebantur ab his qui Deum non colebant. q. 101.

*Multa debuerũt esse præcepta cæremonialia.*

## *De causis Cæremonialium Præceptorum. Cap. 102.*

*Cæremonialia præcepta habent causã figuralẽ, et literalẽ.*

PRæcepta cæremonialia, sicut & omnia alia præcepta legis, instituta sunt ex diuina sapientia: vnde dicere oportet ad aliquem finem esse ordinata, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possunt. Et quamuis obseruantiæ veteris legis possint dici sine ratione, quantùm ad hoc quòd ipsa facta in sui natura rationem non habebant, vt vestis non fieret ex lana, & lino: poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantùm aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta nouæ legis, quæ in fide, & dilectione Dei consistunt, ex ipsa natura actus sunt rationabilia. Sed & hæc cæremonialia ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo & ad figurãdum Christum: sicut etiam verba Prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quòd etiam in figuram futuri dicebantur. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialiũ veteris legis dupliciter accipi possunt. Vno modo ex ratione cultus diuini pro illo tẽpore obseruandi: & rationes illæ sunt literales, siue pertineãt ad vitandum idololatriæ cultum, siue ad insinuandum excellentiam

tiam diuinam, vel etiam ad cõmemoranda beneficia, aut ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo ordinabantur ad figurãdum Christum, & ecclesiam, & sic habebant rationes figurales, & mysticas, quod ad allegoriam pertinet, siue ad mores populi Christiani, quod spectat ad moralitatem, siue ad statum futuræ gloriæ, quod pertinet ad analogiam. Et conueniens ratio cæremoniarũ assignari potest quæ ad sacrificia spectant: secundùm enim quòd sacrificia ordinabãtur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Vno modò secundùm quòd per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deũ pertinet, quòd omnia, quæ homo habet, recognoscat à Deo, tanquàm à primo principio, & ordinet in Deum, tanquàm in vltimũ finẽ: & hoc repræsentabatur in oblationibus, & sacrificiis, secundùm ꝙ homo ex rebus suis, quasi in recognitionẽ, quòd haberet ea à Deo, in honorem Dei ea deferebat. Alio modo ex hoc, quòd per huiusmodi homines retrahebantur à sacrificiis idolorum: vnde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudæorum, nisi postquàm declinauit in idololatriã, vitulum conflatilẽ adorando. Sed quia potissimũ sacrificium est, quo ipse Christus obtulit semetipsum Patri in odorem suauitatis, ideò omnia sacrificia veteris legis, istud perfectum, & singulare sacrificium figurabant, vt dicit Apostolus ad Heb. 10. ex ipso igitur sumendi sunt rationes sacrificiorum. Atque tria genera animalium quadrupedum offerebantur, videlicet boues, oues, & capræ: alia abominabilia erant propter oblationẽ idololatrarũ. Triplex etiã erat genus sacrificiorũ. Vnũ, quod totũ cõburebatur, & holocaustũ vocabatur, quasi incẽsum in Dei reuerentiam: quo significabatur perfectio consiliorũ sub tẽpore gratię, vbi homo se totũ Christo tribuit. Secundũ genus erat, quod offerebatur ex necessitate pro remissione peccatorũ: cuius media pars cõburebatur, & alia pars erat in vsum sacerdotũ, ad designandũ, ꝙ remissio peccatorũ fit à Deo per sacerdotes. Sed quãdo pro totius populi, vel sacerdotis peccato offerebatur, totũ cõburebatur. Tertiũ genus dicebatur hostia pacifica, quæ pro beneficiorũ actione, vel salute, aut prosperitate habẽda erat: & huius vna pars intẽdebatur, alia erat sacerdotũ, tertia offerẽtiũ.

*Conueniens ratio sacrificiorum assignari potest.*

Oblatio

Oblatio autẽ turturũ, & colũbarũ propter paupertatẽ offerẽtiũ erat:& ꝓ grauiori peccato vilius animal offerebatur. Atque in omni oblatione sal ponebatur: quia corruptionẽ impedit, & sapiẽtiæ discretionem insinuat. Et certa potest assignari ratio cæremoniarũ:nam totus Dei cultus ad hoc præcipuè ordinatur, vt homines Deum reuereantur:& quia humanus affectus ea, quæ sunt communia, & non distincta ab aliis, minùs æstimat, quæ verò habent aliquam excellentiæ discretionem magis admiratur, & reueretur, ideo consuetudo habet, vt Reges, & Principes, quos oportet reuereri à subditis, preciosioribus vestibus ornentur, & pulchriores habitationes possideant. Vnde necesse fuit aliqua specialia vasa, aliqua tempora, & speciales ministros ad cultum Dei ordinari: vt per hoc animi hominum ad maiorem Dei reuerentiam adducerentur. Et sacramentorum veteris legis conueniens causa esse potest:nam sacramẽta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur à Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam deputabantur quodammodò ad cultum Dei, qui generali quidem modo ad totum populum pertinebat, speciali autem modo pertinebat ad sacerdotes, & Leuitas, qui diuini cultus erant ministri. Quare in istis sacramentis quædam communiter spectabant ad totum populum, & quædam specialiter ad ministros:sed circa vtrosq; tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum, & hæc communiter, quantùm ad omnes fiebat per circuncisionem, sine qua nemo admittebatur ad aliquid legalium:sed quantùm ad sacerdotes, per ipsorum consecrationem. Secundò requirebatur vsus eorum, quæ pertinẽt ad cultum diuinum, qui, quantùm ad populum, erat esus paschalis conuiuij, ad quem nullus incircuncisus admittebatur: & quantùm ad sacerdotes, oblatio victimarum, & esus panum propositionis, & aliorum, quæ vsibus sacerdotum erant deputata. Tertiò requirebatur remotio immunditiarum, per quas aliqui impediebantur à cultu diuino:& quãtùm ad populum, circa istas erant institutæ quædam purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationes à peccatis, sed quantùm ad sacerdotes, & Leuitas, erat instituta ablutio manuum, & pedum, & rasio pilorũ, quæ omnia habebant rationabiles causas, & literales, secundùm quòd ordinabantur ad cultum pro illo tempore, & figurales, secundùm

*Certa ratio assignari potest cæremoniarũ*

*Sacramẽtorũ veteris legis ratio assignatur.*

*Obseruãtiarũ legalium causa.*

dùm, quod ordinabantur ad figurandum Christum. Idem etiam de obseruantiis est dicendum: quia institutæ sunt à Deo ad quandam specialem illius populi prærogatiuam, & congruentiam habebant ad diuinum cultum, & aliquid figurabant circa Christianorum vitam. q. 102.

## *De Duratione Præceptorum cæremonialium.*
## *Cap. 103.*

Ante legem fuerunt quædam cæremoniæ secundùm voluntatem, & deuotionem colentium Deum: nam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, qui ex instinctu diuino, quasi ex quadam priuata lege inducebantur ad aliquem certum modum colēdi Deum, qui conueniens erat interiori cultui, & etiam congruebat ad significandum Christi mysteria. Sed non erant cæremoniæ legis: quia non erant per aliquem legislatorem institutæ. Vnde sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia non tamen ex authoritate legis diuinæ instituta, sed ratione hominum ordinata, ita etiam erant quædam cæremoniæ non ex authoritate alicuius legislatoris determinatæ, sed solùm secundùm deuotionem colentium Deum. Et quia in lege duplex obseruabatur immunditia, vna spiritualis, quæ est immunditia culpæ: alia corporalis tollens idoneitatem ad cultum diuinum, quæ nil aliud erat, quàm irregularitas quædam. Ab hac itaq; immunditia cæremoniæ veteris legis emundabant: quia erant remedia quædam adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias, vt dicit Apost. ad Heb. 9. Et sicut immunditia, quæ per eiusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis, etiam ipsæ cæremoniæ iustitiæ carnis ab Apost. vocantur. Sed ab immunditia mentis, quæ est culpæ, non habebant virtutem expiandi: quia expiatio à peccatis non poterat fieri nisi per Christum, qui tollit peccata mundi. Mysterium autem incarnationis, & passionis Christi nondum erat peractum, vnde illæ cæremoniæ realiter virtutem profluentem à Christo non continebant, sicut sacramēta nouæ legis: sed poterat mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo venturo, & ex illa fide iustificari: cuius fidei protestatio erant obseruationes cæremoniarum, inquātùm erant figura Christi. Vnde Leuit. 4. In oblatione hostiarū pro peccato

*Ante legem non erant cæremoniæ legis.*

*Cæremoniæ veteris legis non habebant virtutem iustificandi.*

cato orabit sacerdos,& dimittetur peccatum: quasi non dimittatur ex vi sacrificiorũ, sed ex fide,& deuotione offerentium. Et quia cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, cultus autem exterior debet proportionari interiori, qui consistit, in fide, spe, & charitate: Quare secundùm diuersitatem cultus interioris debuit diuersificari cultus exterior. Triplex autem distinguitur status cultus interioris. Vnus secundùm quem habetur fides & spes, tam de bonis cœlestibus, quàm de his, per quæ ad cœlestia introducimur, sicut de futuris: & talis fuit status fidei & spei in lege veteri. Alius est status cultus interioris, in quo habetur fides, & spes de bonis cœlestibus, sicut de futuris, sed de his, per quæ ad cœlestia introducimur, sicut de præsentibus, vel futuris. Et iste est status nouæ legis. Tertius status est, in quo vtraque habentur, vt præsentia, & nihil creditur, vt absens, neque speratur, vt futurum: & iste est status Beatorum, in quo nihil est figurale ad diuinum cultum pertinens, sed solùm gratiarum actio, & vox laudis. Vnde cæremoniæ primi status, per quas figurabatur secundus, & tertius, veniente secundo debuerunt cessare, & aliæ induci: quæ sunt figura futuri status in Patria, & correspondent etiam cultui interiori status præsentis. Post passionem ergo Christi non possunt legalia seruari sine peccato mortali: quia, vt dictum est, cæremoniæ sunt protestationes fidei, in qua consistit interior cultus Dei. Sed sic debet eam homo protestari factis, & verbis, vt non sit aliquid falsum. Quamuis autem eadem sit fides, quam nos habemus de Christo, & quam habuerunt antiqui Patres, tamen quia ipsi præcesserunt, nos autem sequimur, eadem fides diuersis verbis significatur: & sicut peccarent mortaliter, qui nunc dicerent Christum nasciturum, quod Antiqui piè dicebant & verè, ita mortaliter peccarent, qui cæremonias obseruarent, quæ nasciturum significarent, cum iam sit natus, passus, & resurrexit. Vnde conuenienter Augustinus distinxit tria tempora. Vnum ante Christi passionem, in quo legalia nec erant mortifera, nec mortua: aliud post diuulgationem Euangelij, in quo sunt mortua, & mortifera: tertium est tempus medium à passione Christi vsque ad diuulgationem Euangelij, in quo fuerunt mortua: quia non habebant aliquam vim, nec aliquis seruare tenebatur: sed non erant mortifera, quia conuersi ex Iudeis ad

*Cæremoniæ legis Vet. cessauerũt in aduentu Christi.*

*Post passionem Christi non possunt legalia seruari.*

Christ

Christum poterant seruare, dummodò in eis spem ita non ponerent. quasi reputarent sibi necessaria ad salutem. Sed eis, qui ex gentilitate conuertebantur non inerat causa, vt obseruarent: vnde Apostolus circuncidit Timotheum, qui erat ex matre Iudæa, non autem Titum, qui erat Gentilis.q.103.

## *De Præceptis Iudicialibus. Cap. 104.*

*Ratio præceptorũ iudicialium in quo consistat.*

*Præcepta iudicialia non sunt primò figuralia.*

*Præcepta iudicialia nõ habent perpetuã obligationẽ*

*Præcepta iudicialia habẽt certã distinctionem.*

SIcut moralia præcepta vim obligandi habent ex ipso dictamine rationis naturalis, sic illa iudicialia pręcepta appellantur, quæ obligant ex institutione diuina, vel humana ad instituendum actus humanos secundùm iustitiam: nam ista præcepta secundùm se, & absolutè considerata non habent rationem debiti, vel indebiti, sed solùm ex Superioris determinatione. Hæc autem præcepta iudicialia, nõ sunt primò, & per se figuralia, sicut cæremonialia, sed ex consequenti: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundùm iustitiam. Ex consequenti autem figurabant, inquàntùm totus status illius populi figuralis erat: cùm ex eo nasciturus esset Christus. Nec præcepta iudicialia habebant perpetuam obligationem, cùm sint euacuata per aduentum Christi; aliter tamen, quàm cæremonialia: quæ post diuulgatum Euangelium non solùm sunt mortua, sed mortifera: quia præiudicarent veritati fidei, figurando Christum venturum, cùm iam venerit, sed præcepta iudicialia sunt mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen mortifera, nisi obseruarentur tanquàm habentia vim obligandi ex institutione legis. Præcepta enim iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ad Christum ordinabatur, & ideo mutato statu amiserunt vim obligandi. Vnde eòrum obseruatio absolutè non præiudicat fidei, sed intentio obseruandi tanquàm ex obligatione legis: quia per hoc haberetur, ꝙ status ille duraret, & Christus adhuc non venisset. Et iudicialia pręcepta, per quæ homines adinuicem ordinabantur, distinctionem habent.

habent secundùm ordinationẽ humanã. Quadruplex enim ordo in populo potest inueniri, vnus principis ad subditos alius subditorũ ad inuicem, tertius eorũ, qui sunt de populo ad extraneos, quartus circa domesticos: de quibus omnibus dantur præcepta iudicialia. Circa principes de eorũ institutione, officio, & reuerentia eis exhibẽda. Circa conciues, de venditionibus, emptionibus, iudiciis, & pœnis. Circa extraneos, de bello contra hostes, de susceptione peregrinorum, & aduenarum. Et quarto dantur præcepta circa domesticam conuersationem, sicut de seruis, vxoribus, & filiis. quæst. 104.

## *De Ratione Iudicialium Præceptorum. Cap. 105.*

*Conueniẽter lex de principibus ordinauit, et præcepta tradidit.*

IN bona ordinatione principum duo attenduntur. Quorum vnum est, vt omnes habeant partem in principatu: quia per hoc conseruatur pax, cùm ex omnibus eligi possit Princeps. Et hoc sibi reseruauit Dominus, qui specialem curam istius populi gerebat: sic enim erat optima politia, vt vnus principaretur. Aliud est, cùm eligerentur septuaginta duo seniores secundùm virtutem, aderat aristocratia, inquantùm multi principabantur secundùm virtutem: & cùm potestate populi, cum ex popularibus poterat eligi princeps, vnde aderat democratia. Omnia hæc erant in lege: quare de principibus rectè ordinauit. Sed & conuenienter fuerunt tradita præcepta iudicialia, quantùm ad popularium conuictum: duplex enim est cõmunicatio hominum ad inuicem. Vna quidem, quæ fit authoritate principum, alia autem fit propria voluntate priuatarum personarum: & quia voluntate vniuscuiusque disponi potest, quod eius potestati subditur, ideo authoritate Principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quòd iudicia exerceantur, & pœnę malefactoribus inferantur. Sed potestati personarum priuatarum subduntur res possessæ: quare in his propria authoritate possunt communicare, emendo, vendendo, & similia faciendo. Circa vtrunque lex sufficienter ordinauit instituendo iudices, ordinem iudicij, numerum testium, & certas pœnas pro diuersis delictis. Sed & circa possessiones, & earum diuisiones, necnon & earum successionem, sicetiam circa pauperes, de quibus omnibus sunt certæ ordinationes: ergo sufficiẽter ordinauit

ordinauit. Et conuenienter fuerunt tradita præcepta iudicialia, quantùm ad extraneos: quia pacificis, siue habitare volentibus, siue peregrinis transeuntibus, erat positus ordo, vt patet 22. & 23. Exodi. Ita etiam hostiliter se gerentibus: nam antequam iniretur bellum, offerebatur pax. Secundò, præcipiebatur, vt bellum ceptum fortiter exequeretur. Tertiò, vt impedimenta remouerentur. Quartò, vt victoria moderatè vterentur, parcendo mulieribus, & paruulis, & ligna fructifera regionis non incidēdo. Et circa domesticas personas sunt tres combinationes, videlicet domini ad seruum, viri ad vxorem, & patris ad filium: & quantum ad omnia lex vetus conuenientia edidit præcepta. Nā circa seruos prouidit, & quantùm ad labores & pœnas: ita etiam circa vxores, vt ducerentur de sua tribu, ne confunderentur, & quòd frater duceret vxorem fratris, ne periret memoria fratris. Prohibuit etiam quasdam personas propter reuerentiam naturalem, qualiter ductæ deberent tractari, & circa filios instituit, vt patres in disciplinis, & moribus filios instruerent, & ne vacent comessationibus, & lasciuiis. q. 105.

*Conuenienter fuerunt data præcepta quātum ad extraneos & domesticos.*

## *De Lege Euangelica secundùm se. Cap. 106.*

LEx noua scripta est in cordibus fidelium, sicut lex factorum in tabulis lapideis: nā potissimum in lege noui Testamenti est gratia Spiritus sancti, quæ datur Christi fidelibus per fidem Christi, vnde ad Romanos 8. dicitur, Lex spiritus vitæ in Christo Iesu liberauit me à lege peccati, & mortis. Habet tamen lex noua quædam disponenda ad gratiam Spiritus sancti, & ad vsum gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege noua: de quibus oportuit fideles Christi instrui & verbis, & scriptis, tàm circa agenda, quàm circa credenda. Non continentur in Euangelio nisi ea, quæ diuinitatē & humanitatem Christi manifestant: & sic intellectum instruunt. Continentur etiam ea, quæ pertinent ad contemptū mundi, per quem homo fit capax gratiæ Spiritus sancti. Vsus verò spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura noui Testamenti homines exhortatur: quare principaliter lex noua est lex indita, secundariò autē est lex scripta. Quæ lex, vt est ipsa gratia Spiritus sancti interius data, iustificat: quod autem secundariò pertinet ad

*Lex noua in cordibus est scripta.*

*Lex noua iustificat.*

legem Euangelij, vt sunt documenta fidei, & præcepta ordinantia affectum humanum, & humanos actus non iustificat: ideo Apostol. secunda ad Corinthios tertio. Litera occidit, spiritus viuificat. & Augustinus, Per literam intelligitur quælibet scriptura extra homines existens etiam moralium præceptorum, qualia in Euangelio continentur: vnde etiam litera Euangelij occideret, nisi intus adesset gratia fidei sanans. & alibi in veteri Testamento, Lex extrinsecùs posita est, vt iniusti terrerentur, sed in nouo intrinsecùs data est, vt iustificarentur. Nec ab initio mundi dari debuit: quia lex noua principaliter est gratia Spiritus sancti, quę dari non debuit abundanter, antequàm peccati impedimentum ab humano genere non tolleretur, consummata redemptione per Christum, vt dicitur Ioannis septimo, quod etiam patet ex perfectione legis nouæ: non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius est puer, & postea vir. Quare lex pædagogus fuit in Christo, vt ex fide iustificemur. Tertiò patet, quia lex noua est lex gratiæ: vnde oportuit hominem sibi relinqui in statu legis veteris, vt in peccatum cadendo suam infirmitatem cognosceret, & quantùm gratia indigebat, & hanc rationem assignat Apostolus ad Romanos quinto. Et huic statui legis nullus alius status succedet secundùm diuersitatem legis: nam hic tanquàm perfectior, successit statui veteris legis tanquàm imperfectiori, sed in hac vita nemo potest esse perfectior, quia nihil potest esse propinquius vltimo fini, quàm quod ad ipsum immediatè introducit, vt lex noua facit secundùm Apost. ad Heb. 10. Sed si loquamur, prout perfectiùs, & minùs perfectè se habent homines ad eandem legem: sic variari potest: sic enim frequenter status legis veteris fuit variatus, cùm quandoque leges optimæ custodirentur, quandoque omnino prætermitterentur. Sic etiam secundùm diuersa tempora, & personas diuersificatur status nouæ legis, inquantùm gratia Spiritus sancti, perfectiùs, vel minùs perfectè habetur, non tamen expectandus est aliquis status, in quo perfectiùs habeatur gratia Spiritus sancti, quàm hactenùs habita fuerit, maximè ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt & tempore priùs, & abundantiùs cæteris. quæst. 106.

*Lex noua non debuit dari ab initio mūdi.*

*Lex noua est duratura vsque ad finem mundi.*

## *De Comparatione Legis Nouæ ad Veterem.*
## *Cap. 107.*

*Lex noua differt à Veteri, Vt perfectum ab imperfecto.*

LEx noua non est alia à veteri respectu finis, vtraq; enim ordinat hominem, vt Deo subdatur. Vnde Apost. ad Ro. 4. Vnus Deus est, qui iustificat circuncisionem ex fide, & præputium per fidem. Sed differt noua à veteri secundùm perfectum, & imperfectum, lex enim noua est lex perfectionis, quia est lex charitatis: lex autem vetus erat, vt pædagogus secundùm Apost. ad Gal. 3. Ideo lex noua adimplet veterem supplendo id, quod legi veteri deerat: in lege nanq; veteri duo possunt considerari, Videlicet finis, & præcepta contenta in lege. Finis verò cuiuslibet legis est facere homines iustos, & virtuosos: lex autem vetus non poterat iustificare, sed quibusdam cæremonialibus factis eam figurabat, & verbis promittebat. Et quantùm ad hoc lex noua veterem implet per virtutem passionis Christi iustificando, vnde exhibet, quod vetus promittebat: & sic lex veritatis appellatur, illa verò vmbræ, vel figuræ. Sed præcepta legis veteris adimpleuit Christus opere, & doctrina: opere, quia circuncidi voluit, & alia legalia obseruare, quæ illo tempore erant obseruanda: sua autem doctrina adimpleuit præcepta legis tripliciter. Primò, verum intellectum legis exprimendo, vt patet in homicidio, & adulterio, in quorum prohibitione Iudæi exteriorem actum solum prohibitum credebant: sed Dominus legem adimpleuit ostendendo etiam actus interiores cadere sub prohibitione. Secundò, ordinando præcepta legis cautiùs obseruari: statuerat enim lex vetus hominem non peierare, Christus autem dixit non iurandum nisi in casu necessitatis. Tertiò adimpleuit legem superaddendo consilia perfectionis, vt iuueni dixit, Vnum tibi deest, vade, vende omnia, &c. Lex autem noua virtualiter in veteri continetur: nam quæ implicitè, & sub figura in ipsa continentur, explicitè, & apertè traduntur in noua. Vnde Chrysost. super Mar. 4. Vltro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, demum plenum frumentum in spica dicit, Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, posteà plenum fructum in Euangelio. est ergo lex noua in veteri, sicut frumentum in spica. Et lex vetus, ex parte operum exteriorum, quæ ex ipsis quandam difficultatem ha-

*Lex noua Veterē implet*

*An lex noua sit grauior veteri.* bent, & grauitatem, est multò grauior lege noua: quia ad plures actus exteriores obligabat in multis cæremoniis. Lex enim noua præter præcepta legis naturæ paucissima superaddidit, licet aliqua sint postmodùm addita ex institutione sanctorum Patrum: in quibus etiam Augustinus dicit moderationem esse attendendam, ne conuersatio fidelium onerosa reddatur. Sed circa opera virtutum in interioribus actibus, putà quòd aliquis promptè, & delectabiliter opus virtutis exerceat, circa quod difficile est virtus, quantùm ad hæc, præcepta nouæ legis sunt grauiora: quia in lege noua prohibentur interiores motus animi, qui in lege veteri expressè nõ prohibebãtur, etsi in aliquibus prohibebãtur, non opponebatur pœna. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem: nam operari, quæ iustus operatur, est facile, sed operari delectabiliter, & promptè, vt iustus operatur, est difficile non habenti iustitiam. Vnde super Ioannem S. Augustinus dicit, Mandata non sunt grauia amanti, sed non amanti sunt grauia, quia omnia sæua & immania facilia, & propè nulla efficit amor. quæst. 107.

## *De his quæ continentur in Lege Noua. Cap. 108.*

*In lege noua aliquà actus exteriores debet prohibere et præcipi* REgnũ Dei etsi principaliter in interioribus actibus cõsistit, ex consequenti etiam ad ipsum pertinent exteriores actus: sine quibus pax, & gaudium spirituale, qui sunt actus interiores, consistere non possunt. Principalitas enim legis nouæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide operante per dilectionem. Sed hanc gratiam consequuntur homines per Christum hominem factum: cuius humanitas primò repleta est gratia, & exinde ad nos deriuatur. Et ideo conuenit, vt per aliqua exteriora sensibilia deducatur ad nos gratia profluens à Verbo incarnato, & ex interiori gratia, per quam caro subditur spiritui, quædam exteriora opera sensibilia producantur. Sic ergò ista opera dupliciter possunt pertinere ad gratiam. Vno modo, sicut inducentia ad gratiam; & talia sunt opera sacramentorum nouæ

nouæ legis. Alia verò sunt opera exteriora, quæ producuntur ex instinctu gratiæ: sed in his est quædam differentia, nam aliqua conueniunt, vel contrariātur ad interiorem gratiam quæ consistit in fide operante per charitatem, & talia opera sunt præcepta, vel prohibita, in lege noua, sicut est præcepta confessio, & prohibita negatio Christi. Sed alia sunt opera, quæ non habent necessariam conuenientiam, vel contrarietatem ad fidem: & ista non sunt præcepta, vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt à Christo legislatore vnicuique, secundùm quòd alicuius curam gerere debet. Vnde liberum est circa talia determinare, quid sibi expediat facere, vel vitare, & præsidentibus ordinare suis subditis, quid in talibus sit faciendum vel vitandum. Vnde, quantùm ad hoc, lex Euangelij dicitur lex libertatis, quia lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat libertati hominum determinanda. Sed lex noua nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta, & moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, vt non esse occidendum, furandum, & similia: quia in exterioribus illa solùm debuit præcipere, vel prohibere ea, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ ad rectum vsum gratiæ ex necessitate pertinent. Vnde ipse Christus sacramenta instituit: quia gratiam ex nobis consequi non possumus. Sed rectus vsus gratiæ est per opera charitatis, quæ quidem, secundùm quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in lege veteri tradebantur. Quare, quantùm ad hæc, lex noua super veterem addere non debuit circa exteriora agenda: & determinatio prædictorum operum, in ordine ad cultum Dei, pertinet ad præcepta cæremonialia legis, in ordine verò ad proximum ad iudicialia. Et ideo, quia istæ determinationes non sunt secundùm se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto nouæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio: quædam quidem quantùm ad subditos prout pertinent sigillatim ad vnumquenque, quædam ad Prælatos temporales, vel spirituales, prout pertinent ad communem vtilitatem. Et sufficienter lex noua hominem ordinauit circa interiores actus. Primò quãtum ad seipsum, secũdũ duos interiores motus, videlicet voluntatẽ hominis ordinauit secundũ diuersa

*Lex noua sufficienter ordinauit exteriores actus.*

*Lex noua sufficienter ordinauit hominẽ circa actꝰ interiores.*

præcepta legis, vt abstineat aliquis non solũ ab operibus exterioribus quæ secundũ se sunt mala, sed etiam ab interioribus, & ab occasionibus malorum. Deinde ordinauit intẽtionem, vt in bonis, quæ agimus, nec quæramus gloriã humanã nec mundanas diuitias. Ordinauit postea interiorẽ hominis motum, quoad proximũ vt non temerariè, & iniustè eum iudicemus. Vltimò docet modũ adimplendi euangelicam doctrinam, diuinũ auxilium implorando, & mandata seruãdo: non. n. sufficit sola confessio fidei vel solus auditus. & conuenienter quædam consilia proponuntur in lege Euangelica, quę est lex libertatis, & nõ in lege veteri, quę est lex seruitutis: nam præcepta data sunt de his quæ sunt necessaria ad consequendũ finẽ vitæ æternæ, consilia verò sunt de his, per quæ melius, & expeditius homo prædictum finẽ cõsequitur. Est enim homo constitutus inter res mundi huius, & spiritualia bona: ita quòd quantò plus vni eorum inhæret tantò plùs recedit ab altero. Qui ergo totaliter inhęret rebus mũdi huius constituens finẽ in eis, totaliter excidit à bonis spiritualibus: & talis inordinatio tollitur per præcepta. Sed ꝙ homo totaliter abiiciat ea quæ sunt mundi non est necessarium ad perueniendũ ad vltimum finem: quia potest homo vtens rebus mundi huius, dũmodo in eis finẽ non constituat ad beatitudinẽ peruenire, sed expeditiùs perueniet totaliter abdicando se à rebus mundi: & ideo de hoc dantur consilia Euangelij. q. 108.

*Conuenienter in lege noua sunt proposita quædam consilia.*

## *De exteriori Principio humanorum Actuum, videlicet de gratia Dei. Cap. 109.*

AD cognitionẽ cuiuscunque veri homo indiget diuino auxilio, vt intellectus à Deo moueatur ad suum actum: sed non indiget ad cognoscẽdã veritatem in omnibus noua illustratione superaddita illustrationi naturali, sed solùm in quibusdam, quę excedunt naturalẽ cognitionem. Nam vnaquæque forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, vltra quem non potest nisi per aliquam formã superadditã. sic ergo intellectus humanus habet aliquam formã. i. intelligibile lumen quod de se est sufficiens ad cognoscenda quædã intelligibilia, ad quorum notitiam per sensibilia potest deuenire. Altiora verò non potest

*Homo sine gratia potest cognoscere aliquid verum.*

cognoſcere niſi perficiatur fortiori lumine fidei vel prophetiæ,quod lumẽ gratiæ dicitur inquantũ eſt naturæ ſuperadditum. Et tã in ſtatu naturæ integræ quàm corruptæ homo indiget diuino auxilio ad faciendũ, vel volendũ quodcunq; bonum ſicut à primo mouẽte: ſed in primo ſtatu poterat per ſua naturalia velle & operari bonũ proportionatũ ſuæ naturæ, quale eſt bonũ virtutis acquiſitæ non autẽ bonum ſuper excedens, quale eſt virtutis infuſæ. Sed in natura corrupta etiã deficit homo ad hoc: quia nõ põt totũ huiuſmodi bonũ implere per ſua naturalia: cùm autẽ natura humana per peccatũ non ſit totaliter corrupta, vt toto bono naturæ priuetur, poteſt per virtutẽ ſuæ naturæ aliquod particulare bonũ agere, vt ædificare domos, plantare vineas, & ſimilia non tamen totum bonũ connaturale ſibi, ita quòd in nullo deficiat, ſicut infirmus poteſt per ſe ipſum aliquẽ motũ habere, non tamen perfectè mouetur motu hominis ſani. Vnde homo in ſtatu naturæ integrę, quantũ ad vnum indiget virtute gratuita ſuperaddita virtuti naturali ad operãdum, & volendũ bonũ ſupernaturale: ſed in iſto ſtatu, quantũ ad duo, ſ. vt ſanetur, & vlterius, vt bonũ virtutis ſupernaturalis operetur quod eſt meritorium. Et homo in ſtatu naturæ integrę non indigebat dono gratię ſuperadditę naturalibus donis ad diligendũ Deum naturaliter ſuper omnia, quãuis indigeret auxilio dei ad hoc eum mouentis: nã vnaquæque res particularis amat bonum ſuum propriũ propter bonum cõmune totius Vniuerſi, quod eſt Deus: Quare homo in ſtatu naturæ integrę dilectionem ſuiipſius referebat ad amorem Dei, ſicut ad finem, & ſimiliter dilectionẽ omnium aliarum rerũ: & ita diligebat Deum pluſquam ſeipſum, & ſuper omnia. Sed in ſtatu naturæ corruptę homo ab hoc deficit ſecundũ appetitum volũtatis rationalis, quę propter corruptionẽ naturę ſequitur bonũ priuatum, niſi ſanetur per gratiã Dei. Atq; charitas diligit Deum ſuper omnia eminentiùs, quàm natura, quia natura diligit Deum, prout eſt principium, & finis boni naturalis, ſed charitas, ſecundum quòd eſt obiectum beatitudinis, addítq; ſuper naturalẽ dilectionẽ quandã promptitudinem, & delectationem, ſicut quilibet habitus virtutis ſupra actũ, qui fit ex ſola naturali ratione hominis non habentis virtutem. Et in ſtatu naturæ integræ homo potuit omnia mãdata legis implere, quantùm ad ſubſtantiam operũ, prout homo operatur

*Homo ſine gratia nõ poteſt velle, & facere bonum.*

*An homo per ſua naturalia poſſit diligere Deũ ſuper omnia.*

*An homo ſine gratia per ſua naturalia poſſit implere præcepta legis.*

iusta, & fortia, & alia virtutis opera: alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cùm nihil aliud sit peccare, quàm transgredi diuina præcepta. Sed in statu naturæ corruptę homo non potest implere omnia mandata diuina sine gratia sanante: quātum verò ad modum agendi, vt ex charitate fiāt non poterāt in vtroq; statu impleri sine gratia iuuante. Nec sine gratia homo potest mereri vitā æternam: quia per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ ęternæ. Sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est gratia: oportet enim actus perducētes ad finem esse proportionatos fini. Vita autem æterna excedit proportionē humanæ naturę, potest tamen homo facere opera perducentia ad bonum aliquod cōnaturale homini, sicut laborare in agro, habere amicum, & similia. Nec homo potest se pręparare ad lumen gratię suscipiendū, nisi per auxilium gratuitū Dei interius mouentis: nā duplex est præparatio volūtatis ad bonum. Vna quę præparatur ad bene operādū, & ad fruendum Deo, & hæc nō potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principiū operis meritorij. Alio modo potest intelligi pręparatio voluntatis humanę ad consequendū ipsum donum gratiæ habitualis sed ad hoc quòd se præparet ad susceptionem huius doni nō oportet pręsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet pręsupponi aliquod auxiliū gratuitū Dei interius mouētis animā, siue inspirantis bonū propositū. His enim duobus modis indigemus auxilio diuino. Quòd autē ad hoc indigeamus auxilio Dei mouētis, patet: quia necesse est hominem conuerti ad vltimum finē per motionem primi mouentis. Cum ergo Deus sit primū mouēs simpliciter, ex motione eius est, ꝙ omnia conuertātur in ipsum secundū communē intentionem boni, per quā vnumquodq; intendit assimilari Deo secundū suum modū: & ideo quòd homo cōuertatur ad Deū, non potest esse nisi Deo conuertēte ipsum, hoc autē est præparare se ad gratiā, quasi ad Deū conuerti, sicut ille qui habet oculū auersum à lumine Solis, per hoc se pręparat ad recipiendū lumen Solis, quòd oculos suos cōuertit versus Solē. Nec aliquo modo potest homo resurgere à peccato per se ipsum sine auxilio gratiæ: nā peccatum transiens actu remanet reatu. Non enim est idē resurgere à peccato, quod cessare ab actu peccati: quia resurgere à pecato est reparari

*Sine gratia homo non meretur vitam aeternam.*

*Homo nō præparat se ad gratiam sine auxilio exterioru gratiæ*

*Homo sine gratia nō potest resurgere à peccato*

parari hominem ad ea, quæ peccando amisit. Incurrit nãque homo triplex detrimentum peccando, videlicet maculam inquantũ priuatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Incurrit corruptionem naturalis boni, inquãtum natura hominis deordinatur, quando voluntas non est subiecta Deo, quo ordine sublato tota natura hominis peccãtis remanet inordinata. Incurrit etiã reatum pœnæ, per quem homo peccando mortaliter meretur dãnationem ęternam. Tria autẽ hæc non possunt reparari nisi per Deũ: nam decor gratię prouenit ex illustratione diuini luminis, qui reparari non potest nisi Deo denuo illustrante, vnde requiritur habituale donum, quòd est lumen gratiæ. Nec potest reparari ordo naturæ, vt voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente. Ita etiã reatus pœnę æternę non potest remitti nisi à Deo, in quẽ est commissa offensa, & qui est hominum iudex: vnde requiritur auxiliũ gratiæ, ad hoc, quòd homo à peccato resurgat, & quantum ad habituale donum, & quãtùm ad interiorẽ Dei motionem. Et in statu naturę integræ sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter, nec venialiter: cum peccare nil aliud sit, quàm, recedere ab eo, quod ęst secundùm naturã, quod vitare poterat homo in eo statu, non tamen sine auxilio Dei in bono conseruantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihillum decideret. Sed in statu naturę corruptæ, in quo inferior appetitus nõ est totaliter subiectus rationi nõ potest esse, quin contingant inordinati motus in appetitu sensitiuo: & cũ ratio hominis nõ sit totaliter subiecta Deo, contingũt multæ inordinationes in actibus rationis. Nã cum homo nõ habet cor suũ firmatũ in Deo, vt pro nullo bono consequendo, vel malo vitãdo, ab eo separari velit, occurrũt multa ꝓpter quæ consequẽda, vel vitanda homo recedit à Deo præcepta eius cõtemnendo: & sic mortaliter peccat, maximè in repentinis, in quibus homo operatur secundũ finẽ præconceptũ, & secũdum habitũ præexistẽtẽ: quãuis ex pręmeditatione rõnis homo possit aliquid agere præter ordinẽ finis præconcepti, & præter inclinationẽ habitus. Sed quia nõ potest semper esse in tali pręmeditatione, nõ põt cõtingere, vt diu permaneat, quin operetur secundũ voluntatẽ à Deo deordinatã, nisi cito per gratiã ad debitum ordinẽ reparetur. Vnde indiget homo gratia habituali sanante vt à peccato abstineat: quæ sanatio

*An homo sine gratia possit non peccare.*

primò fit in mente, appetitu carnali nondũ reparato. Vnde Apo. ad Rom. 7. Mẽte ſeruio legi Dei, carni autẽ legi peccati. In quo ſtatu poteſt homo abſtinere ab omni peccato mortali, quod in rõne cõſiſtit, ſed nõ ab omni veniali ꝓpter corruptionẽ appetitus inferioris, cuius motus ſingulos ratio põt reprimere nõ tñ omnes: quia dũ vni reſiſtitur, inſurgit alius, & ratio nõ ſemper eſt peruigil ad huiuſmodi motus vitãdos. Ita etiã hominis ratio in qua eſt peccatũ mortale, antequàm reparet per gratiã iuſtificãtẽ, poteſt vitare ſingula mortalia ſecundũ aliquod tẽpus: ſed ꝙ diu maneat ſine mortali, eſſe nõ põt; nã peccatũ ſi per pœnitẽtiã mox nõ deletur, ſuo pondere trahit ad aliud, vt ait Greg. Et quia homo ad rectè viuendum dupliciter auxilio Dei indiget. Vno quidem modo, quãtũ ad aliquod habituale donũ, per quod natura humana corrupta ſanetur, & ſanata eleuetur ad operandũ opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionẽ naturæ. Alio autẽ modo indiget auxilio gratiæ vt à Deo moueatur ad agendũ, quantũ ad primum auxilij modũ homo in gratia exiſtẽs nõ indiget nouo auxilio, ne procedatur in infinitum, ſed ſecundo modo indiget, vt moueatur ad agendũ, & hoc propter duo. Primò quidem, quia nihil creatũ poteſt prodire in actũ ſine virtute diuinę motionis. Secundò propter conditionẽ ſtatus humanę naturæ, quę etſi per gratiã ſanatur, quãtum ad mentẽ, remanet tamen in ea corruptio, & infectio, quantum ad carnẽ: remanet etiã quædam obſcuritas intellectus ex ignorãtia, ſecundũ quã neſcimus, quid oremus propter varios rerũ euentus. Vnde neceſſe eſt, vt à Deo dirigamur, & regamur qui omnia nouit. Et perſeuerãtia ſi capitur pro habitu mentis, per quẽ homo firmiter ſtat, ne remoueatur ab eo, quod eſt ſecundũ virtutẽ per triſtitias irruentes, ſimul cum gratia infunditur: ita etiã ſi capitur pro habitu, ſecundum quẽ homo habet propoſitũ perſeuerandi vſq; in finem, quia cum ipſa infunditur, ſicut continentia, & aliæ virtutes. ſed ſi capitur perſeuerantia pro cõtinuatione quadam boni vſque in finem, ad hanc habendã conſtitutus in gratia non indiget alia habituali gratia, ſed diuino auxilio ipſum dirigente, & protegente contra impulſus tentationũ. Vnde iuſtificatus debet petere donum perſeuerantiæ, vt cuſtodiatur à malo vſque in finem vitę: quia multis datur gratia, quibus non datur perſeuerare in gratia. q. 109.

*An constitutus in gratia poſsit operari bonũ abſq; auxilio gratiæ.*

*An constitutus in gratia indigeat auxilio gratiæ ad perſeuerandum.*



De Gratia

*De Gratia Dei, quantum ad eius Essentiam. Cap. 110.*

Sicut lux ponit aliquid in illuminato, ita gratia ponit aliquid in anima recipiente gratiã: nam quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonũ in creatura causatum, & secundũ differentiã huius boni consideratur differens dilectio Dei ad creaturam. Vna quidẽ cõmunis secũdùm quam diligit omnia quę sunt, & per eã largitur esse naturale rebus creatis. Alia est dilectio specialis secundùm quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem diuini boni: & secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundùm hanc vult Deus simpliciter creaturę bonũ ęternũ quod est ipse Deus. Sic ergo per hoc, quod dicitur hominem habere gratiã Dei, significatur quoddam supernaturale in homine à Deo proueniens. Et quandoque gratia Dei dicitur ipsa Dei dilectio, secũdùm quod dicitur etiam gratia prædestinationis, prout gratuito, & non ex meritis aliquos prædestinauit, vel elegit. Quæ gratia si capitur pro habituali dono, est qualitas animę: sed si sumitur pro auxilio Dei, quo mouemur ab ipso & dirigimur, sic non est qualitas animæ, sed motus eius, id est effectus diuinæ inspirationis, & influxus in animam. Gratia verò agit in animam, non efficienter, sed formaliter, sicut albedo efficit album. Quam gratiam Magister in secundo Sententiarũ posuit idẽ esse cum virtute secundùm essentiam, sed solũ differre secundùm rationem, vt gratia dicatur, secundùm quòd facit hominem gratũ Deo: virtus secundùm quòd perficit ad bene operandũ. Sed rectè consideranti rationem virtutis hoc stare non potest: nam virtus vniuscuiusq; rei dicitur in ordine ad aliquã naturã præexistentẽ, quãdo vnumquodq; scilicet est sic dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Sed manifestũ est, quòd virtutes acquisitę per actus humanos, sunt dispositiones, quibus homo conuenienter disponitur in ordine ad naturã, qua homo est: virtutes verò infusæ disponunt hominẽ altiori modo & ad altiorẽ finem: vnde ordinãt ad altiorẽ naturam, hoc est ad diuinam naturã participatam, quæ dicitur lumen gratiæ. Quare sicut naturale lumen rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quę dicũtur in ordine ad ipsum lumẽ rationis, ita

*Gratia ponit aliquid in anima.*

*Gratia est qualitas animæ.*

*Gratia non est idẽ quod virtus.*

ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio diuinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ ab illo lumine deriuantur, & ad illud lumen ordinantur. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundùm quòd congruit naturali lumini rationis, ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quòd congruit lumini gratiæ: non est ergo idem, quod virtus, sed præsupponitur ipsi sicut radix, & principium. Quæ gratia si esset virtus, oporteret eam esse in potentiis, sicut in subiecto: quia potentia animæ est subiectum virtutis. Sed quia probatum est gratiam sicut radicem prius esse virtute, patet subiectum esse in essentia. Et sicut per potentiam intellectiuam homo participat cognitionem diuinam per virtutem fidei, & secundùm potentiam voluntatis diuinum amorem per virtutem charitatis, ita etiam per naturã animæ participat secundùm quandã similitudinem naturam diuinam per quandam regenerationem, siue recreationem. q. 110.

*Gratia est in essentia animæ.*

## *De Diuisione Gratiæ.*
## *Cap. III.*

GRatia duplex est: vna quidem, per quam homo coniungitur Deo, quæ vocatur gratia gratum faciẽs, per ipsam enim homo iustificatur, & dignus efficitur vocari Deo gratus. Alia est, per quam vnus homo cooperatur alteri, ad hoc quòd reducatur ad Deum: & hoc donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturæ, & supra meritum personæ homini conceditur. Quia verò non datur ad hoc vt homo ipse iustificetur per eam, sed potiùs, vt ad iustificationem alterius cooperetur, non vocatur gratum faciens secundùm Apost. primæ ad Cor. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem aliorum. Et quia gratia vno modo intelligitur pro diuino auxilio, quo mouet nos ad benè volendum, & agendum, & alio modo pro habituali dono nobis diuinitùs indito, vtroque modo gratia dicta conuenienter diuiditur per operantem, & cooperantem: operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed mouenti. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, & non mouens, sed solus Deus mouens, operatio attribuitur Deo: &

*Alia est gratia gratis data, alia gratũ faciens.*

*Gratia diuiditur in operãtem, & cooperantem.*

secundùm

ſecundùm hoc gratia dicitur operans, ~~in illo autem effectu, quo mens noſtra eſt mota, & non mouens, ſed ſolus Deus mouens, operatio attribuitur Deo: & ſecundùm hoc gratia dicitur operans,~~ in illo autẽ effectu, quo mens noſtra mouet, & mouetur: operatio non ſolùm attribuitur Deo, ſed etiam animæ, & ſecundùm hoc gratia dicitur cooperans. Eſt enim in nobis duplex actus. Primus eſt interior voluntatis, & quantùm ad iſtum actũ, ſe habet voluntas, vt mota, & Deus, vt mouens, maxime cùm voluntas incipit velle bonum, quæ priùs volebat malùm: ideo ſecundùm ꝙ Deus mouet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Sed eſt actus alius exterior, qui cùm à voluntate imperatur, ideo operatio attribuitur voluntati: ſed quia ad hunc actũ etiam Deus nos adiuuat interiùs voluntatem confirmando, & exteriùs facultatem operandi præbendo, reſpectu huius actus dicitur gratia cooperans. Si ergo gratia capitur pro gratuita motione Dei, qua mouet nos ad bonum meritorium, gratia conuenienter diuiditur per operantem, & cooperantem: ſed ſi capitur pro dono habituali, ſic eſt duplex effectus gratiæ, ſicut & cuiuſlibet formæ, quorũ primus eſt eſſe, ſecundus eſt operatio. Vnde habitualis gratia inquantùm animam ſanat, vel iuſtificat, ſiue gratam Deo facit, dicitur gratia operans: ſed inquantùm eſt principium operis meritorij, quod procedit ex libero arbitrio, dicitur cooperans. Diuiditur etiã gratia in præuenientem, & ſubſequentem ſecundùm diuerſos effectus: nam quinque ſunt effectus gratiæ in nobis quorum primus eſt, vt anima ſanetur, ſecundus vt bonum velit, tertius, vt bonum, quod vult, efficaciter operetur, quartus, vt in bono perſeueret, vltimus, vt ad gloriam peruenIat. Quare prout in nobis cauſat primum effectum, gratia vocatur præueniens, reſpectu ſecundi effectus: & prout cauſat in nobis ſecundum, vocatur ſubſequens, reſpectu primi effectus. Et conuenienter ab Apoſt. enumerantur gratiæ gratis datæ, per quas homo alteri cooperatur, vt in Deum reducatur non interiùs mouendo, ſed exteriùs docendo, & perſuadendo: vnde eã ſub ſe continet, quibus homo indiget, ad hoc quòd alterum inſtruat in rebus diuinis, quæ ſunt ſuprà rationem, & de particularibus latè rationem reddit Author. Sed inter gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, dignior eſt gratum faciens: quia tantò vna virtus

*Gratia diuiditur in præuenientem, & ſubſequentem*

tus

tus dicitur excellentior, quantò ad alius bonum ordinatur, finis enim potior semper est his, quæ sunt ad finem. Sed gratia gratum faciens ordinat immediatè hominem ad coniunctionem finis, gratiæ autē gratis datæ ordinant ad quædam præparatoria vltimi finis, sicut per miracula, & prophetias, & similia, homines inducuntur, vt vltimo fini se coniungant, ideo gratia gratum faciens est multò excellentior gratia gratis data, q.111.

## *De Causa Gratiæ.* *Cap. 112.*

*Gratiam & gloriā dat De⁹.*

GRatia, cùm excedat facultatem omnis naturæ creatæ, non potest dari nisi à solo Deo. Est enim participatio quædam diuinæ naturæ, quæ omnem aliam naturam excedit, & humanitas Christi non causat illam propria virtute, sed virtute diuinitatis adiunctæ. Sacramenta autem causant illam instrumentaliter, sed principaliter per operationem Spiritus sancti in ipsis: angeli verò purgant, & illuminant per modum cuiusdam instructionis, non autem iustificando per gratiam. Et quia gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem pro ipso habituali dono Dei, & quandoque pro auxilio Dei mouentis animam ad bonum, circa primum præexigitur aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia, secundùm quòd significat auxilium mouentis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præueniens diuinum auxilium, sed potiùs quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonū: & secundùm hoc ipse bonus motus liberi arbitrij, quo quis præparatur ad suscipiendum donum gratiæ, est actus liberi arbitrij moti à Deo. Et quantùm ad hoc dicitur homo se præparare secundum illud Prouer. 16. Hominis est præparare animum. & est principaliter à Deo mouente liberum arbitrium, & sic dicitur voluntas hominis præparari, & eius gressus dirigi à Domino. Sed notandum, quòd est quædam præparatio gratiæ simul cum infusione gratiæ: & talis operatio est meritoria non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ non habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ

*Aliqua præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam.*

gratum

gratum facientis: & ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse sine gratia: nec refert vtrum subitò, vel paulatim aliquis perueniat ad perfectam præparationem. Contingit enim quòd quandoque Deus mouet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum, & talis præparatio præcedit gratiam. Quandoque verò mouet perfectè ipsum ad bonum, & subitò accipit gratiam, vt Paulo Apostolo accidit, dum esset in progressu peccati, motum est cor eius, & statim gratiam est consecutus. Cum ergo præparatio hominis ad gratiam sit à Deo, sicut à mouente, à libero autem arbitrio, sicut à moto, potest præparatio dupliciter considerari. Vno modo, secundùm quòd est à libero arbitrio: & secundùm hoc nullam necessitatem habet ad gratiam consequẽdam, quia gratia excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Sed si consideratur, secundùm quòd est à Deo mouente, tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest. Vnde si ex intentione Dei mouentis est, quòd homo, cuius cor mouet, consequatur gratiam, infallibiliter illam consequitur, secundum Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me. Et cùm habitus duplicem magnitudinem habere possit, vnam ex parte finis, vel obiecti, aliam ex parte subiecti, secundùm quòd magis, vel minùs participat habitum inhærentem secundùm primam magnitudinem, gratia gratum faciẽs non potest esse maior, vel minor: quia secundùm sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti gratia potest suscipere magis, vel minus, prout vnus perfectiùs illustratur à lumine gratiæ, quàm alius: & ratio aliqua diuersitatis est, ex parte magis præparantis se ad gratiam, quamuis ex hac parte non possit accipi prima ratio huius diuersitatis: quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantùm liberum arbitriũ eius præparatur à Deo. Quare prima causa huius diuersitatis capienda est ex parte ipsius Dei, qui diuersimodè dispensat dona gratiæ suæ, vt ex diuersis gradibus pulchritudo, & perfectio ecclesiæ cõsurgat: sicut diuersos gradus rerũ instituit, vt Vniuersum esset perfectũ, prout patet ad Ephes. 4. Et aliquid tripliciter cognosci potest, vno modo per reuelationẽ, & sic ex speci

*An præparãs se ad gratiã de necessitate detur gratia.*

*An gratia sit maior in vno, quàm in alio.*

*An homo possit cognoscere se esse in gratiam.*

ex speciali priuilegio potest aliquis scire se habere gratiam, sicut Paulo dictum est, Sufficit tibi gratia mea. Alio modo cognoscitur aliquid per se ipsum certitudinaliter, & sic nemo potest scire se habere gratiam, quia principium gratiæ, & obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus: & ideo eius præsentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest. Vnde homo non potest diiudicare an habeat gratiam. Tertiò modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa: & sic potest aliquis cognoscere se habere gratiam, vt si percipit se delectari in Deo, contemnere res mundanas, vel si non sit conscius sibi alicuius peccati mortalis: & hæc cognitio est imperfecta, nam in Psalmo dicitur, Delicta quis intelligit, ab occultis, &c. quæst. 112.

## *De Effectibus Gratiæ.* Cap. 113

*Iustifica-tio impij est remissio pecca-torum.*

IVstificatio passiuè accepta importat motum ad iustitiam, sicut calefactio motum ad calorem: quæ iustitia in homine potest fieri dupliciter. Vno modo per motum simplicis generationis, quæ est ex priuatione ad formam, & hoc modo iustificatio potest competere ei etiam: qui non esset in peccato dum huiusmodi iustitiam à Deo acciperet, sicut dicitur Adam accepisse iustitiam originalem. Alio modo potest fieri talis iustitia in homine secundùm rationem motus, qui est de contrario in contrarium, & secundùm hoc iustificatio importat quandam transmutationem de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ: & hoc modo loquimur de iustificatione impij. Et quia motus magis denominatur à termino, ad quem, quàm à termino, à quo, ideo talis transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ per remissionem peccati sortitur nomen à termino, ad quem, & vocatur iustificatio impij. Per quam remittuntur nobis peccata, secundùm quòd Deus offensus placatur: quæ pax consistit in dilectione, qua nos diligit Deus, & ex parte ipsius actus diuini est æterna, & immutabilis, sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout ab ipso quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à

*Ad iustificationẽ impij requiritur gratiæ infusio.*

qua

vita æterna, à qua excludit peccatum mortale. Vnde non potest intelligi remissio culpæ, si non adsit infusio gratiæ: nam etsi homo ante peccatum potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat. Quare dilectio Dei importat quendam gratiæ effectum in eo, cui non imputat peccatum. Et ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij, secundùm quòd mens hominis mouetur à Deo ad iustitiam: ipse autẽ omnia mouet secundùm conditionem suæ naturæ. Cùm ergo homo secũdùm propriam naturam sit liberi arbitrij: ideo in eo, qui habet vsum eius, non fit talis motio sine motu liberi arbitrij, sed ita infundit Deus donum iustificantis gratiæ, vt cum dono moueat hominem ad acceptãdum donum gratiæ in his, qui sunt huius motionis capaces. Ad quam iustificationem impij requiritur motus fidei secundùm Apost. ad Hebræos 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Sed fidei motus non est perfectus, nisi sit charitate informatus: vnde simul cum motu fidei est etiam motus charitatis, concurrítque etiam actus timoris filialis, & humilitatis, inquantùm mouetur liberum arbitrium in Deum ei se subiiciendo: contingit enim vnum & eundem actum liberi arbitrij diuersarum virtutum esse, secundùm quòd vna imperat & alia imperatur, prout actus est inordinabilis ad diuersos fines. Requiritur etiam in iustificatione impij motus liberi arbitrij ad peccatum, detestando ipsum: quia sicut in motu locali corporum receditur à termino, à quo, & acceditur ad terminum ad quem, ita mens humana recedit à peccato, & accedit ad iustitiam: qui recessus, & accessus in motu liberi arbitrij capitur secundum detestationem, & desiderium. Vnde in iustificatione duplex est motus: vnus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, & alius, quo detestetur peccatum. Sunt igitur quatuor, quæ enumerantur in iustificatione impij: videlicet gratię infusió, motus liberi arbitrij in Deum, motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio culpæ. Nam iustificatio est quidam motus, quã anima mouetur à Deo à statu culpæ in statum iustitiæ: sed in quolibet motu, quo aliquid mouetur ab altero, requirũtur tria: primò, motio ipsius mouentis, secundò, motus mobilis, & vltimò, consummatio motus, siue peruentio ad finem. Ex parte ergo diuinæ motionis

*Ad iustificationẽ impij requiritur motus liberi arbitrij.*

*Ad iustificationẽ impij requiritur motus fidei.*

*Ad iustificationẽ impij requiritur motus in peccatũ.*

*Remissio culpæ enumeratur in requisitis ad iustificationem.*

vnde tanquam miraculosa in ecclesia celebratur. Quare si qua opera minora sint, quàm iustificatio, miracula tamen sunt, cùm fiunt præter consuetum ordinem talium effectuum. quæst.113.

## *De Merito, quod est Effectus Gratiæ cooperantis.*

## *Cap. 114.*

*Homo potest aliquid mereri à Deo.*

CVm maxima sit inæqualitas inter hominem, & Deum, quia in infinitum distant, & totum hominis bonum est à Deo, non potest hominis iustitia esse à Deo secundùm absolutam æqualitatem, sed secundùm quandam proportionem: nam simpliciter iustitia est, quorum est simpliciter æqualitas. Eorum verò, quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus. Mensura autem, & modus humanæ virtutis est homini à Deo: vnde meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundùm præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita vt id homo consequatur à Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit: sicut etiam res naturales hæc consequuntur per proprios motus, & operationes, ad quòd à Deo ordinatæ sunt, differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium, vnde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis. Sequitur ergo, quòd actio nostra habeat rationem meriti ex diuina ordinatione, inquantùm debitum est, vt sua ordinatio impleatur. Sed sine gratia per pura naturalia non potest homo mereri vitam æternam, nec in statu naturæ integræ, nec corruptæ: quia meritum hominis dependet ex præordinatione diuina, nil enim agit vltra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, cùm excedat cognitionem, & desiderium eius: quare nulla natura creata est principium sufficiens actus meritorij vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, & multò magis stante impedimento peccati, quia peccatum est offensa quædam Dei excludens à vita æterna. Vnde nemo existens in statu pecca-

*Homo sine gratia nō potest mereri vitam aeternam.*

ti potest vitam æternam mereri, nisi priùs reconcilietur Deo dimisso peccato. Et si consideratur opus secundùm eius substantiam, & prout procedit ex libero arbitrio; sic non potest esse condignum vitæ æternæ, propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quandã æqualitatem proportionis: quia congruum videtur, vt homini operanti secundùm suam virtutem Deus recompenset secundùm excellentiam suæ bonitatis. Sed si loquamur de opere meritorio, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ: quia valor meriti attenditur secundùm virtutem Spiritus sancti mouentis nos in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis secundùm dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus diuinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso iure adoptionis secundùm illud ad Rom. quinto. Si filij, & hæredes. Et cùm actus humanus habeat rationem merendi ex duobus, primò & principaliter ex diuina ordinatione, secundùm quòd actus dicitur meritorius illius boni, ad quod homo ordinatur diuinitùs, secundò, ex parte liberi arbitrij, inquantùm homo habet præ cæteris creaturis, vt per se volũtariè agat: quantùm ad vtrunq; principalitas meriti penes charitatem est. Nam vita æterna in fruitione Dei consistit, motus verò humanæ mentis ad fruitionem diuini boni est actus proprius charitatis, per quam omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundùm quòd aliæ virtutes imperantur à charitate: semper enim habitus, ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea, quæ sunt ad finem. Similiter patet, quòd id, quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus: vnde etiam secundùm quòd ad rationem meriti requiritur, quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur. Nec primam gratiam aliquis mereri potest: nam donum gratiæ considerari potest dupliciter. Vno modo secundùm rationem gratuiti doni: & sic manifestum est, quòd omne meritum repugnat gratiæ, quia, vt ad Rom. 11. Apost. dicit, si ex operibus, iam non est gratia. Alio modo potest considerari secundùm naturam ipsius rei, quæ donatur: & sic etiam non potest cadere sub merito non habẽtis gratiam, tum quia excedit proportionẽ naturæ,

*Constitutus in gratia potest mereri vitam æternam ex condigno*

*Gratia est principium meriti principalius per charitatẽ, quã per alias virtutes.*

*Homo nõ potest sibi mereri primam gratiam.*

tum etiam quia ante gratiam in ſtatu peccati habet homo impedimentum promerendi gratiam, ſcilicet ipſum peccatum. Cumque opus noſtrum habeat rationem meriti, primò ex vi diuinæ motionis, & ſic meretur aliquis ex condigno, alio modo ſecundùm quòd procedit ex libero arbitrio, inquantùm aliquid voluntariè facimus, & ex hac parte eſt meritum congrui: quia congruum eſt, vt dum homo bene vtitur ſua virtute, Deus ſecundùm ſuper excellentem virtutem excellentiùs operetur; ex quo patet, quòd merito condigni nullus poteſt mereri alteri primam gratiam, niſi ſolus Chriſtus. Nam vnuſquiſque noſtrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipſe ad vitam æternam perueniat: vnde meritum condigni vltra hanc motionem, non ſe extendit. Anima verò Chriſti mota eſt à Deo, non ſolùm vt ipſa perueniret ad gloriam vitæ æternæ, ſed vt alios etiam adduceret inquantùm eſt arbor ſalutis humanæ, & caput eccleſiæ. Merito autem congrui poteſt quis alteri mereri primam gratiam: nam homo in gratia conſtitutus implet Dei voluntatem, vnde congruum eſt ſecundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in ſalute alterius, licet aliquando poſſit eſſe impedimentum ex parte illius, cuius aliquis Sanctus iuſtificationem deſiderat.

*Homo nō poteſt mereri alteri primā gratiā ex condigno ſed ſic ex congruo.*

*Homo poſt lapſū reparatione mereri non poteſt.*

Sed poſt lapſum non poteſt quis ſibi mereri reparationem, nec ex merito congrui, nec ex merito condigni: nam merito condigni non poteſt, quia ratio huius meriti dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ motio interrumpitur per ſequens peccatum. Vnde omnia beneficia, quæ poſtmodum aliquis à Deo conſequitur, quibus reparatur, non cadunt ſub merito tanquam motione prioris gratiæ vſque ad hæc non ſe extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur, ne conſequatur effectum propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur, multo ergo magis impeditur efficacia talis meriti per impedimentum, quod eſt & in eo, qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim vtrumque in vnam perſonam concurrit, vnde nullo modo aliquis poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum. Et homo poteſt mereri augmentum gratiæ vel charitatis: nam id cadit ſub merito condigni ad quod motio gratiæ ſe extendit: motio verò

alicuius

alicuius mouentis non solùm se extendit ad vltimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna: sed progressus in hoc motu est secundùm augmentum gratiæ, & charitatis: sic ergo augmentum gratiæ cadit sub merito condigni. Vnde Prouer. 4. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit ad perfectum diem. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ità gratia suo tempore augetur, cum quis ad augmentum est sufficienter dispositus. Et cui datur gratia perseuerantiæ, gratis à Deo ei confertur, nam vita æterna sub merito cadit, inquantum est terminus motionis diuinæ mouentis hominem per gratiam: liberum nanque arbitrium hominis flexibile est ad bonum, & ad malum. Dupliciter itaque potest homo perseuerantiam sortiri. Vno modo, quando voluntas eius determinatur ad bonum, vt est in Patria. Alio modo per motionem diuinam, quæ hominem inclinat ad bonum vsque in finem. Sed illud sub merito hominis cadit, quod ad liberum arbitrium comparatur seu motum ipsius, prout à Deo dirigitur tanquam terminus, sed non quod comparatur ad motum prædictum, velut principium. Vnde perseuerantia gloriæ quæ est terminus prædicti motus liberi arbitrij cadit sub merito, non autem perseuerantia Viæ, quæ dependet duntaxat ex motione diuina, quæ principium est omnium meritorum. Atque eo modo, quo temporalia bona sunt hominum bona, sic sub merito cadunt: nam duplex est hominis bonum, videlicet vltimus finis, qui est simpliciter bonum, & illa quæ ordinant, & perducunt ad illud, vt virtus, & scientia formata, atque temporalia, prout sunt spiritualium bonorum instrumenta: nam sic à Deo prouidetur viris iustis, quantùm est eis expediens, & necessarium de bonis temporalibus. Sed si considerantur bona temporalia secundùm se & absolutè, non sunt bona hominis simpliciter, sed secundum quid: & hoc modo sub meritum cadunt non simpliciter, sed secundùm quid, inquantùm aliquis ad temporalia agenda mouetur, nec tamen in eis finem constituit, nec finaliter à Deo desiderat, sed potiùs verum, & diuinum bonum, qui est Deus. Amen.

*Homo potest mereri augmentũ gratiæ.*

*Homo in via non potest mereri perseuerantiam.*

*An temporalia bona cadant sub merito.*

Berardi Bonioannis, Episcopi Camerini, Compendium Primæ Partis Secundæ Partis, Summæ Diui Thomæ, hic finem feliciter habet.

# BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII APOstolici, apud inuictißsimum Regem Poloniæ breuis Summa.

*Secundæ partis Secundæ, Summæ Theologicæ D. Thomæ Aquinatis.*

## In Compendium alterius partis Secundæ Diui Thomæ, Proœmium.



*E virtutibus et vitijs, deq́; ijs omnibus, quæ ad partem illam veŕioris, & candidioris Philoſophiæ, quæ de moribus eſt, pertinere videbantur, ſatis multa in ſuperiore libro Diuus Thomas generatim diſſeruit: in hoc autem ſecundo libro, quantum par eſt, de vnoquoque ſpeciatim dicit. Cùm enim moralia ſpeciatim pertractantur, longè maiorem afferunt vtilitatem, quàm cùm generatim conſideranda proponuntur: quippè cùm actiones, et operationes verſentur in particularibus. Itaque in primis loquitur de ijs, quæ ad vniuerſos hominum ſtatus attinēt: porrò de ſpectantibus ad certos, definitosq́; ſtatus hominum, ſermonē inſtituit. Ac omni ſtudio, & diligentia operam dat, vt nihil eorum prætermittat, quæ ad componendos honeſtiſſimos, & ſanctiſſimos hominum mores à doctiſſimis, & clariſſimis viris Philoſophis, & Theologis ſatis eſſe putentur.*



# DE FIDE

## CAP. I.

*Veritas prima est obiectũ fidei.*

FORMALIS ratio obiecti fidei est. veritas prima; assentit enim fides prout aliquid est reuelatum à Deo: materialiter verò considerando, sub fide cadit non solùm ipse Deus, sed humanitas Christi, sacramenta ecclesiæ, & quæ in sacris scripturis traduntur, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis assentimur propter diuinam veritatem. Quod obiectum fidei si consideratur ex parte ipsius rei creditæ, est aliquid incomplexum, videlicet res ipsa de qua fides habetur, sed ex parte credentis, obiectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis: cognita enim sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Proprius autem modus intellectus humani est, vt cognoscat veritatem componendo, & diuidendo. Quare quæ sunt simplicia intellectus humanus cognoscit secundum complexionem, sicut è contra intellectus diuinus quæ sunt complexa, incomplexè cognoscit.

*An obiectũ fidei sit aliquid complexum.*

*Fidei nõ potest sub esse falsũ.*

Nec fidei potest aliquid subesse falsum, cum sub fide nil cadat, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua non potest aliquid esse falsum; sicut nec malum sub bonitate, necnon ens sub ente.

*Aliquid visum nõ potest esse obiectum fidei.*

Nec aliquid visum potest esse obiectum fidei, cum importet fides assensum intellectus ad id quod creditur. Sed intellectus assentit alicui vno modo, quia mouetur ad hoc ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, vt patet in primis principiis quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, vt patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio vero modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur à proprio obiecto, sed per quandam electionem voluntatis declinans magis in vnam partem, quàm in aliám. Quod si est cum dubitatione,

&

& formidine alterius partis, erit opinio: si autẽ cum certitudine, erit fides. Illa autẽ videri dicuntur, quæ per seipsa mouent nostrũ intellectũ, vel sensum ad cognitionem sui. Fides ergo propriè non est aliquid visum. Et cùm scientia habeatur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa, fides verò sit de non visis, ideo fides, & sciẽtia non sunt de eodem, quàuis posit cõtingere, vt quod visum est, vel scitũ ab vno, sit creditum ab alio. Cùm ergo obiectũ fidei sit aliquid non visum circa diuina, multa tamẽ credãtur, conueniẽter distincta sunt credibilia fidei Christianæ per articulos, prout diuiduntur in quasdã partes habentes aliquã coaptationem adinuicem. Vnde vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, sicut aliã difficultatem habet, quòd Deus sit passus, & aliã ꝙ mortuus resurrexit: quare distincti sunt isti articuli. Sed vbi multa secundùm eandem rationẽ sunt cognita, ibi non sunt distinguẽdi articuli: sicut ꝙ sit passus, mortuus, & sepultus, vnã, & eandem difficultatem habet, ita ꝙ vno suscepto, non est difficile alia suscipere, & propter hoc omnia ista ad vnũ articulũ pertinent. Quantùm igitur ad substantiam articulorũ fidei, non est factũ augmentum eorũ per temporum successionẽ: nam quæcunque crediderunt posteriores, implicitè continebatur in fide præcedentium Patrũ, sed bene creuit numerus articulorũ, quantùm ad eorum explicationẽ: nam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Vnde Dauid dicit: Super senes intellexi, & Apost. ad Eph. 3. In aliis generationibus non agnitũ mysterium Christi, sicut nunc reuelatũ est sanctis Apostolis eius, & Prophetis. Vltima enim consummatio gratiæ facta est per Christũ, ideo tempus eius tempus plenitudinis dicitur: Quare qui Christo propinquiores fuerũt vel ante, vt Ioan. Baptista, vel pòst, vt Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerũt: sicut videmus in statu hominis perfectionem esse in iuuentute, vnde homo tantò habet perfectiorem statũ: quantò antè, vel pòst, est iuuentuti propinquior. Et sicut ad fidem per se pertinent ea, quorũ visione in vita æterna fruemur; & per quæ ad ipsam ducimur; ita duo in articulis proponuntur, occultum videlicet diuinitatis, cuius visio nos beat, & mysterium humanitatis Christi, per quod accessum habemus ad gloriam filiorum Dei. Prima ergo credibilium distinctio est quorundam pertinentium ad maiesta-

*Quæ fidei sunt, non possunt esse scita.*

*Credibilia sunt distinguẽda per certos articulos.*

*An articuli fidei secundũ temporũ successionem creuerint.*

*Conueniẽter omnia diuina tenentur a nobis fidei.*

maiesta

tus dicitur excellentior, quantò ad alius bonum ordinatur, finis enim potior semper est his, quæ sunt ad finem. Sed gratia gratum faciens ordinat immediatè hominem ad coniunctionem finis, gratiæ autẽ gratis datæ ordinant ad quædam præparatoria vltimi finis, sicut per miracula, & prophetias, & similia, homines inducuntur, vt vltimo fini se coniungant, ideo gratia gratum faciens est multò excellentior gratia gratis data, q.111.

*De Causa Gratiæ.* *Cap. 112.*

*Gratiam & gloriã dat De⁹.*

GRatia, cùm excedat facultatem omnis naturæ creatæ, non potest dari nisi à solo Deo. Est enim participatio quædam diuinæ naturæ, quæ omnem aliam naturam excedit, & humanitas Christi non causat illam propria virtute, sed virtute diuinitatis adiunctæ. Sacramenta autem causant illam instrumentaliter, sed principaliter per operationem Spiritus sancti in ipsis: angeli verò purgant, & illuminant per modum cuiusdam instructionis, non autem iustificando per gratiam. Et quia gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem pro ipso habituali dono Dei, & quandoque pro auxilio Dei mouentis animam ad bonum, circa primum præexigitur aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia, secundùm quòd significat auxilium mouentis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præueniens diuinum auxilium, sed potiùs quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonũ: & secundùm hoc ipse bonus motus liberi arbitrij, quo quis præparatur ad suscipiendum donum gratiæ, est actus liberi arbitrij moti à Deo. Et quantùm ad hoc dicitur homo se præparare secundum illud Prouer. 16. Hominis est præparare animum. & est principaliter à Deo mouente liberum arbitrium, & sic dicitur voluntas hominis præparari, & eius gressus dirigi à Domino. Sed notandum, quòd est quædam præparatio gratiæ simul cum infusione gratiæ: & talis operatio est meritoria non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ non habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum

*Aliqua præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam.*

gratum facientis: & ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse sine gratia: nec refert vtrum subitò, vel paulatim aliquis perueniat ad perfectam præparationem. Contingit enim quòd quandoque Deus mouet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum, & talis præparatio præcedit gratiam. Quandoque verò mouet perfectè ipsum ad bonum, & subitò accipit gratiam, vt Paulo Apostolo accidit, dum esset in progressu peccati, motum est cor eius, & statim gratiam est consecutus. Cum ergo præparatio hominis ad gratiam sit à Deo, sicut à mouente, à libero autem arbitrio, sicut à moto, potest præparatio dupliciter considerari. Vno modo, secundùm quòd est à libero arbitrio: & secundùm hoc nullam necessitatem habet ad gratiam consequẽdam, quia gratia excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Sed si consideratur, secundùm quòd est à Deo mouente, tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest. Vnde si ex intentione Dei mouentis est, quòd homo, cuius cor mouet, consequatur gratiam, infallibiliter illam consequitur, secundum Ioan.6. Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me. Et cùm habitus duplicem magnitudinem habere possit, vnam ex parte finis, vel obiecti, aliam ex parte subiecti, secundùm quòd magis, vel minùs participat habitum inhærentem secundùm primam magnitudinem, gratia gratum faciẽs non potest esse maior, vel minor: quia secundùm sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti gratia potest suscipere magis, vel minus, prout vnus perfectiùs illustratur à lumine gratiæ, quàm alius: & ratio aliqua diuersitatis est, ex parte magis præparantis se ad gratiam, quamuis ex hac parte non possit accipi prima ratio huius diuersitatis: quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantùm liberum arbitriũ eius præparatur à Deo. Quare prima causa huius diuersitatis capienda est ex parte ipsius Dei, qui diuersimodè dispensat dona gratiæ suæ, vt ex diuersis gradibus pulchritudo, & perfectio ecclesiæ cõsurgat: sicut diuersos gradus rerũ instituit, vt Vniuersum esset perfectũ, prout patet ad Ephes.4. Et aliquid tripliciter cognosci potest, vno modo per reuelationẽ, & sic ex speci

*An præparatis se adgratiã de necessitate detur gratia.*

*An gratia sit maior in vno, quàm in alio.*

*An homo possit cognoscere se esse in gratiam.*

ex ſpeciali priuilegio poteſt aliquis ſcire ſe habere gratiam, ſicut Paulo dictum eſt, Sufficit tibi gratia mea. Alio modo cognoſcitur aliquid per ſe ipſum certitudinaliter, & ſic nemo poteſt ſcire ſe habere gratiam, quia principium gratiæ, & obiectum eius eſt ipſe Deus, qui propter ſui excellentiam eſt nobis ignotus: & ideo eius præſentia in nobis, & abſentia per certitudinem cognoſci non poteſt. Vnde homo non poteſt diiudicare an habeat gratiam. Tertiò modo cognoſcitur aliquid coniecturaliter per aliqua ſigna: & ſic poteſt aliquis cognoſcere ſe habere gratiam, vt ſi percipit ſe delectari in Deo, contemnere res mundanas, vel ſi non ſit conſcius ſibi alicuius peccati mortalis: & hæc cognitio eſt imperfecta, nam in Pſalmo dicitur, Delicta quis intelligit, ab occultis, &c. quæſt. 112.

## *De Effectibus Gratiæ.* Cap. 113

*Iuſtifica-tio impij eſt remiſſio pecca-torum.* IVſtificatio paſſiuè accepta importat motum ad iuſtitiam, ſicut calefactio motum ad calorem: quæ iuſtitia in homine poteſt fieri dupliciter. Vno modo per motum ſimplicis generationis, quæ eſt ex priuatione ad formam, & hoc modo iuſtificatio poteſt competere ei etiam: qui non eſſet in peccato dum huiuſmodi iuſtitiam à Deo acciperet, ſicut dicitur Adam accepiſſe iuſtitiam originalem. Alio modo poteſt fieri talis iuſtitia in homine ſecundùm rationem motus, qui eſt de contrario in contrarium, & ſecundùm hoc iuſtificatio importat quandam tranſmutationem de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ: & hoc modo loquimur de iuſtificatione impij. Et quia motus magis denominatur à termino, ad quem, quàm à termino, à quo, ideo talis tranſmutatio, qua aliquis tranſmutatur à ſtatu iniuſtitiæ per remiſſionem peccati ſortitur nomen à termino, ad quem, & vocatur iuſtificatio impij. Per quam remittuntur nobis peccata, ſecundùm quòd Deus offenſus placatur: quæ pax conſiſtit in dilectione, qua nos diligit Deus, & ex parte ipſius actus diuini eſt æterna, & immutabilis, ſed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout ab ipſo quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, eſt gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à

*Ad iuſti-ficationē impij re-quiritur gratiæ in-fuſio.*

qua

vita æterna, à qua excludit peccatum mortale. Vnde non potest intelligi remissio culpæ, si non adsit infusio gratiæ: nam etsi homo ante peccatum potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat. Quare dilectio Dei importat quendam gratiæ effectum in eo, cui non imputat peccatum. Et ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij, secundùm quòd mens hominis mouetur à Deo ad iustitiam: ipse autē omnia mouet secundùm conditionem suæ naturæ. Cùm ergo homo secūdùm propriam naturam sit liberi arbitrij: ideo in eo, qui habet vsum eius, non fit talis motio sine motu liberi arbitrij, sed ita infundit Deus donum iustificantis gratiæ, vt cum dono moueat hominem ad acceptādum donum gratiæ in his, qui sunt huius motionis capaces. Ad quam iustificationem impij requiritur motus fidei secundùm Apost. ad Hebræos 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Sed fidei motus non est perfectus, nisi sit charitate informatus: vnde simul cum motu fidei est etiam motus charitatis, concurrítque etiam actus timoris filialis, & humilitatis, inquantùm mouetur liberum arbitrium in Deum ei se subiiciendo: contingit enim vnum & eundem actum liberi arbitrij diuersarum virtutum esse, secundùm quòd vna imperat & alia imperatur, prout actus est inordinabilis ad diuersos fines. Requiritur etiam in iustificatione impij motus liberi arbitrij ad peccatum, detestando ipsum: quia sicut in motu locali corporum receditur à termino, à quo, & acceditur ad terminum ad quem, ita mens humana recedit à peccato, & accedit ad iustitiam: qui recessus, & accessus in motu liberi arbitrij capitur secundum detestationem, & desiderium. Vnde in iustificatione duplex est motus: vnus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, & alius, quo detestetur peccatum. Sunt igitur quatuor, quæ enumerantur in iustificatione impij: videlicet gratię infusio, motus liberi arbitrij in Deum, motus liberi arbitrij in peccatum, & remissio culpæ. Nam iustificatio est quidam motus, qua anima mouetur à Deo à statu culpæ in statum iustitiæ: sed in quolibet motu, quo aliquid mouetur ab altero, requirūtur tria: primò, motio ipsius mouentis, secundò, motus mobilis, & vltimò, consummatio motus, siue peruentio ad finem. Ex parte ergo diuinæ mo-

*Ad iustificationē impij requiritur motus liberi arbitrij.*

*Ad iustificationē impij requiritur motus fidei.*

*Ad iustificationē impij requiritur motus in peccatū.*

*Remissio culpæ enumeratur in requisitis ad iustificationem.*

tionis accipitur infusio gratiæ, & ex parte liberi arbitrij moti accipiuntur duo motus ipsius secundùm recessum à termino, à quo, & accessum ad terminum, ad quem: sed consummatio, siue peruentio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpæ: in hoc enim consummatur iustificatio. Quæ originaliter consistit in gratiæ infusione, nam per eam liberum arbitrium mouetur, & culpa remittitur. Sed infusio gratiæ fit in instanti absque successione: Deus enim ad hoc, quòd gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit, quandoque sufficientem ad recipiendam subito gratiam quandoque autem paulatim. Cùm ergo virtus diuina sit infinita, potest quamcunque materiam creatam subitò disponere ad formam: & multò magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundùm naturam: quia si agens naturale non potest subitò disponere materiam, contingit ex hoc, quòd in materia est aliqua proportio, quæ resistit virtuti agentis, vnde quantò virtus agentis est fortior, tantò citiùs materia disponitur. Horum autem quatuor, quæ ad iustificationem impij requiruntur, vnum est prius altero ordine naturæ, etsi tempore sint simul: & inter ea ordine naturali primum est infusio gratiæ, secundum motus liberi arbitrij in Deum, tertium motus liberi arbitrij in peccatum, quartum remissio culpæ. Nam in quolibet motu naturaliter primum est motio mouentis, secundum est dispositio materiæ, siue motus ipsius mobilis, vltimum est finis, vel terminus motus, ad quem terminatur motio mouentis: ipsa ergo motio mouentis Dei est gratiæ infusio. Motus autem, vel dispositio mobilis est duplex, motus liberi arbitrij, terminus verò, vel finis est remissio culpæ: vnde naturali ordine primum est infusio gratiæ in iustificatione impij, secundum est motus liberi arbitrij in Deum, tertium motus liberi arbitrij in peccatum, detestando ipsum, quia est contra Deum, & vltimum remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut in finem. Et maximum opus Dei dicitur iustificatio impij si magnitudinem eius attendamus, quod fit: quia iustificatio terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis. Sed creatio cœli & terræ terminatur ad bonũ naturæ mutabilis, & sic

*Iustificatio impij fit in instanti.*

*Quomodo ordinetur ea, quæ requirũtur ad iustificationẽ.*

*Iustificatio impij est maximũ opus Dei secũdum id, quod fit, & nõ ex modo agendi.*

& sic ex parte modi agendi creatio dicitur maximum opus, cum ex nihilo aliquid fit. Quare cum dixit Augu. Maius est, vt ex impio fiat iustus, quàm creare cœlũ, & terram, subiungit, cœlum, & terra transibunt, salus autem prędestinatorum permanebit. Et sciendum etiam est, aliquid dici magnum dupliciter. Vno modo secundum quantitatem absolutam, & sic donum gloriæ est maius, quàm donum gratiæ iustificantis impium. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis: sicut dicitur mons paruus, & milium magnum, & hoc modo donum gratiæ iustificantis impium est maius dono gloriæ beatificantis iustum, quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impij, qui erat dignus pœna, quã donum gloriæ dignitatem iusti: qui ex hoc ipso, quòd iustificatus est, dignus est gloria. Vnde ait Augustinus, Iudicet, qui potest, vtrum maius sit iustos angelos creare, quàm impios iustificare: certe si æqualis est potentiæ, hoc maioris est misericordiæ. Et in operibus miraculosis tria inueniri solent, quorum vnum est ex parte potentiæ agentis, quia possunt fieri solùm diuina virtute: vnde mira dicuntur quasi occultam causam habentia, & sic tam creatio mundi, quàm impij iustificatio, & omne quod à Deo solo fit, miraculosum dici potest. Secundò in quibusdam operibus miraculosis inuenitur, quòd forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis: & quãtùm ad hoc, iustificatio impij non est miraculosa, quia anima naturaliter est capax gratiæ eo ipso, quòd facta est ad imaginem Dei. Tertio modo inuenitur in operibus miraculosis aliquid pręter solitum, & consuetum ordinem causandi effectum, sicut quando aliquis infirmus sanitatem perfectam consequitur subitò præter solitum cursum, quę fit à natura, vel arte: & quantùm ad hoc, iustificatio impij quandoque est miraculosa, quandoque non. Est enim iste communis, & consuetus cursus iustificationis, vt Deo mouente interiùs animam, homo conuertatur ad ipsum, primò quidem conuersione imperfecta, vt postmodùm ad perfectam perueniat, nam charitas inchoata meretur augeri, & aucta meretur perfici. Sed aliquando Deus tam vehementer mouet animam, vt statim quandam perfectionẽ iustitiæ assequatur, sicut fuit in cõuersione Pauli, adhibita etiã exteriùs miraculosa prostratione,

*An iustificatio impij sit miraculosa.*

vnde tanquam miraculosa in ecclesia celebratur. Quare si qua opera minora sint, quàm iustificatio, miracula tamen sunt, cùm fiunt præter consuetum ordinem talium effectuum. quæst.113.

*De Merito, quod est Effectus Gratiæ cooperantis.*

*Cap. 114.*

*Homo potest aliquid mereri à Deo.*

CVm maxima sit inæqualitas inter hominem, & Deum, quia in infinitum distant, & totum hominis bonum est à Deo, non potest hominis iustitia esse à Deo secundùm absolutam æqualitatem, sed secundùm quandam proportionem: nam simpliciter iustitia est, quorum est simpliciter æqualitas. Eorum verò, quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus. Mensura autem, & modus humanæ virtutis est homini à Deo: vnde meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundùm præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita vt id homo consequatur à Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit: sicut etiam res naturales hæc consequuntur per proprios motus, & operationes, ad quòd à Deo ordinatæ sunt, differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium, vnde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis. Sequitur ergo, quòd actio nostra habeat rationem meriti ex diuina ordinatione, inquantùm debitum est, vt sua ordinatio impleatur. Sed sine gratia per pura naturalia non potest homo mereri vitam æternam, nec in statu naturæ integræ, nec corruptæ: quia meritum hominis dependet ex præordinatione diuina, nil enim agit vltra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, cùm excedat cognitionem, & desiderium eius: quare nulla natura creata est principium sufficiens actus meritorij vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, & multò magis stante impedimento peccati, quia peccatum est offensa quædam Dei excludens à vita æterna. Vnde nemo existens in statu pecca-

*Homo sine gratia nō potest mereri Vitam æternam.*

ti potest vitam æternam mereri, nisi priùs reconcilietur Deo dimisso peccato. Et si consideratur opus secundùm eius substantiam, & prout procedit ex libero arbitrio; sic non potest esse condignum vitæ æternæ, propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quandã æqualitatem proportionis: quia congruum videtur, vt homini operanti secundùm suam virtutem Deus recompenset secundùm excellentiam suæ bonitatis. Sed si loquamur de opere meritorio, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ: quia valor meriti attenditur secundùm virtutem Spiritus sancti mouentis nos in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis secundùm dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus diuinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso iure adoptionis secundùm illud ad Rom. quinto. Si filij, & hæredes. Et cùm actus humanus habeat rationem merendi ex duobus, primò & principaliter ex diuina ordinatione, secundùm quòd actus dicitur meritorius illius boni, ad quod homo ordinatur diuinitùs, secundò, ex parte liberi arbitrij, inquantùm homo habet præ cæteris creaturis, vt per se voluntariè agat: quantùm ad vtrunq; principalitas meriti penes charitatem est. Nam vita æterna in fruitione Dei consistit, motus verò humanæ mentis ad fruitionem diuini boni est actus proprius charitatis, per quam omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundùm quòd aliæ virtutes imperantur à charitate: semper enim habitus, ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea, quæ sunt ad finem. Similiter patet, quòd id, quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus: vnde etiam secundùm quòd ad rationem meriti requiritur, quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur. Nec primam gratiam aliquis mereri potest: nam donum gratiæ considerari potest dupliciter. Vno modo secundùm rationem gratuiti doni: & sic manifestum est, quòd omne meritum repugnat gratiæ, quia, vt ad Rom. 11. Apost. dicit, si ex operibus, iam non est gratia. Alio modo potest considerari secundùm naturam ipsius rei, quæ donatur: & sic etiam non potest cadere sub merito non habẽtis gratiam, tum quia excedit proportionẽ naturæ,

*Constitutus ingratia potest mereri vitam æternam ex condigno*

*Gratia est principium merendi principaliter per charitatẽ, quã per alias virtutes.*

*Homo nõ potest sibi mereri primam gratiam.*

tum etiam quia ante gratiam in statu peccati habet homo impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Cumque opus nostrum habeat rationem meriti, primò ex vi diuinæ motionis, & sic meretur aliquis ex condigno, alio modo secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, inquantùm aliquid voluntariè facimus, & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est, vt dum homo bene vtitur sua virtute, Deus secundùm super excellentem virtutem excellentiùs operetur, ex quo patet, quòd merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus. Nam vnusquisque nostrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipse ad vitam æternam perueniat: vnde meritum condigni vltra hanc motionem, non se extendit. Anima verò Christi mota est à Deo, non solùm vt ipsa perueniret ad gloriam vitæ æternæ, sed vt alios etiam adduceret inquantùm est arbor salutis humanæ, & caput ecclesiæ. Merito autem congrui potest quis alteri mereri primam gratiam: nam homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, vnde congruum est secundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in salute alterius, licet aliquando possit esse impedimentum ex parte illius, cuius aliquis Sanctus iustificationem desiderat. Sed post lapsum non potest quis sibi mereri reparationem, nec ex merito congrui, nec ex merito condigni: nam merito condigni non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ motio interrumpitur per sequens peccatum. Vnde omnia beneficia, quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito tanquam motione prioris gratiæ vsque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur, ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur, multo ergo magis impeditur efficacia talis meriti per impedimentum, quod est & in eo, qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim vtrumque in vnam personam concurrit, vnde nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum. Et homo potest mereri augmentum gratiæ vel charitatis: nam id cadit sub merito condigni ad quod motio gratiæ se extendit: motio verò

*Homo nō potest merere alteri primā gratiā ex condigno sed sic ex congruo.*

*Homo post lapsū reparatonē merere non potest.*

*Homo potest mereri augmentum gratiae.*

alicuius mouentis non solùm se extendit ad vltimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna: sed progressus in hoc motu est secundùm augmentum gratiæ, & charitatis: sic ergo augmentum gratiæ cadit sub merito condigni. Vnde Prouer. 4. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit ad perfectum diem. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita gratia suo tempore augetur, cum quis ad augmentum est sufficienter dispositus. Et cui datur gratia perseuerantiæ, gratis à Deo ei confertur, nam, vita æterna sub merito cadit, inquantum est terminus motionis diuinæ mouentis hominem per gratiam: liberum nanque arbitrium hominis flexibile est ad bonum, & ad malum. Dupliciter itaque potest homo perseuerantiam sortiri. Vno modo, quando voluntas eius determinatur ad bonum, vt est in Patria. Alio modo per motionem diuinam, quæ hominem inclinat ad bonum vsque in finem. Sed illud sub merito hominis cadit, quod ad liberum arbitrium comparatur seu motum ipsius, prout à Deo dirigitur tanquam terminus, sed non quod comparatur ad motum prædictum, velut principium. Vnde perseuerantia gloriæ quæ est terminus prædicti motus liberi arbitrij cadit sub merito, non autem perseuerantia Viæ, quæ dependet duntaxat ex motione diuina, quæ principium est omnium meritorum. Atque eo modo, quo temporalia bona sunt hominum bona, sic sub merito cadunt: nam duplex est hominis bonum, videlicet vltimus finis, qui est simpliciter bonum, & illa quæ ordinant, & perducunt ad illud, vt virtus, & scientia formata, atque temporalia, prout sunt spiritualium bonorum instrumenta: nam sic à Deo prouidetur viris iustis, quantùm est eis expediens, & necessarium de bonis temporalibus. Sed si considerantur bona temporalia secundum se & absolutè, non sunt bona hominis simpliciter, sed secundum quid: & hoc modo sub meritum cadunt non simpliciter, sed secundùm quid, inquantùm aliquis ad temporalia agenda mouetur, nec tamen in eis finem constituit, nec finaliter à Deo desiderat, sed potiùs verum, & diuinum bonum, qui est Deus. Amen.

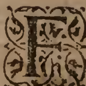
*Homo in via non potest mereri perseuerantiam.*

*An temporalia bona cadant sub merito.*

# DE FIDE

## CAP. I.

*Veritas prima est obiectū fidei.*



ORMALIS ratio obiecti fidei est veritas prima: assentit enim fides prout aliquid est reuelatum à Deo: materialiter verò considerando, sub fide cadit non solùm ipse Deus, sed humanitas Christi, sacramenta ecclesiæ, & quæ in sacris scripturis traduntur, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis assentimur propter diuinam veritatem. Quod obiectum fidei si consideratur ex parte ipsius rei creditæ, est aliquid incomplexum, videlicet res ipsa de qua fides habetur, sed ex parte credentis, obiectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis: cognita enim sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Proprius autem modus intellectus humani est, vt cognoscat veritatem componendo, & diuidendo. Quare quæ sunt simplicia intellectus humanus cognoscit secundum complexionem, sicut è contra intellectus diuinus quæ sunt complexa, incomplexè cognoscit. Nec fidei potest aliquid subesse falsum, cum sub fide nil cadat, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua non potest aliquid esse falsum, sicut nec malum sub bonitate, necnon ens sub ente. Nec aliquid visum potest esse obiectum fidei, cum importet fides assensum intellectus ad id quod creditur. Sed intellectus assentit alicui vno modo, quia mouetur ad hoc ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, vt patet in primis principiis quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, vt patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio vero modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur à proprio obiecto, sed per quandam electionem voluntatis declinans magis in vnam partem, quàm in aliam. Quod si est cum dubitatione, &

*An obiectū fidei sit aliquid complexum.*

*Fidei nō potest sub esse falsū.*

*Aliquid visum nō potest esse obiectum fidei.*

& formidine alterius partis, erit opinio: si autē cum certitudine, erit fides. Illa autē videri dicuntur, quæ per seipsa mouent nostrū intellectū. vel sensum ad cognitionem sui. Fides ergo propriè non est aliquid visum. Et cum scientia habeatur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa, fides verò fit de non visis, ideo fides, & sciētia non sunt de eodem, quáuis possit cōtingere, vt quod visum est, vel scitū ab vno, sit creditum ab alio. Cùm ergo obiectū fidei sit aliquid non visum circa diuina, multa tamē credātur, conueniēter distincta sunt credibilia fidei Christianæ per articulos, prout diuiduntur in quasdā partes habentes aliquā coaptationem adinuicem. Vnde vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, sicut aliā difficultatem habet, quod Deus sit passus, & aliā ꝙ mortuus resurrexit: quare distincti sunt isti articuli. Sed vbi multa secundùm eandem rationē sunt cognita, ibi non sunt distinguēdi articuli: sicut ꝙ sit passus, mortuus, & sepultus, vnā, & eandem difficultatem habet, ita ꝙ vno suscepto, non est difficile alia suscipere, & propter hoc omnia ista ad vnū articulū pertinent. Quantùm igitur ad substantiam articulorū fidei, non est factū augmentum eorū per temporum successionē: nam quæcunque crediderunt posteriores, implicitè continebatur in fide præcedentium Patrū, sed bene creuit numerus articulorū, quantùm ad eorum explicationē: nam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Vnde Dauid dicit: Super senes intellexi, & Apost. ad Eph. 3. In aliis generationibus non agnitū mysterium Christi, sicut nunc reuelatū est sanctis Apostolis eius, & Prophetis. Vltima enim consummatio gratiæ facta est per Christū, ideo tempus eius tempus plenitudinis dicitur: Quare qui Christo propinquiores fuerūt vel ante, vt Ioan. Baptista, vel pòst, vt Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerūt: sicut videmus in statu hominis perfectionem esse in iuuentute, vnde homo tantò habet perfectiorem statū: quantò antè, vel pòst, est iuuentuti propinquior. Et sicut ad fidem per se pertinent ea, quorū visione in vita æterna fruemur; & per quæ ad ipsam ducimur; ita duo in articulis proponuntur, occultum videlicet diuinitatis, cuius visio nos beat, & mysterium humanitatis Christi, per quod accessum habemus ad gloriam filiorum Dei. Prima ergo credibilium distinctio est quorundam pertinentium ad

*Quæ fidei sunt, non possunt esse scita.*

*Credibilia sunt distinguēda per certos articulos.*

*An articuli fidei secundū temporū successionem creuerint.*

*Connumerāter enumerantur a tenuis fidei.*

maiestatem diuinitatis, sicut vnitas ipsius diuinitatis, Trinitas personarum, & opera propria diuinitatis, tam circa esse naturæ, quàm gratiæ, & gloriæ. Vnde sex sunt articuli pertinentes ad diuinitatē. Similiter & circa humanitatem Christi sex alij ponuntur articuli, videlicet incarnationis, passionis, resurrectionis, &c. Et fuit necessarium fidei veritatem in vnum Symbolum colligi, vt faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret: quæ enim variis modis & diffusè in Scriptura traduntur, in hoc Symbolo sunt collecta, nec diuersa sunt Symbola, cùm Symbolum patrum sit declaratiuum Apostolici Symboli: sic propter hæreticos exigente necessitate. Cuius Symboli editio ad solam summi pontificis authoritatem pertinet sicut & omnia, quæ pertinent ad totam ecclesiam, vt congregare synodum generalem, ipsam dissoluere, & similia. Ipse enim est, qui determinare debet ea, quæ sunt fidei, vt ab omnibus firmiter teneantur, pro ipso enim rogauit Christus, vt non deficeret fides eius. q. I.

*Ad summum Pōtificē pertinet ordinare symbolum fidei.*

## De Actu Fidei. Cap. 2.

*Credere est cū assensu cogitare.*

Credere est cum assensu cogitare: nam iste actus qui est credere, habet firmam adhæsionem ad vnam partem: & in hoc conuenit credens cum sciente, & intelligente. Sed quia eius cognitio non est perfecta per maximam visionem, in hoc conuenit cum suspicante, & opinante: vnde proprium est credentis, vt in assensu cogitet. Et sic iste actus Credere distinguitur ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum, vel falsum. Et conuenienter distinguūtur actus fidei per hoc, quod est Credere Deo, Credere Deum, & Credere in Deum. Credere enim ad intellectum pertinet prout est à voluntate motus ad assentiendum: & sic potest accipi obiectum fidei, vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis mouentis intellectum. Atque ex parte intellectus in obiecto fidei duo possunt considerari, quorum vnum est materiale obiectum, & sic ponitur fidei actus Credere Deum: nam nihil proponitur nobis ad credendum, nisi vt ad Deum pertinet. Aliud est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur, & sic proponitur actus fidei Credere Deo, quia formale obiectum fidei est veritas

*Conuenienter distinguuntur actus fidei.*

ritas prima, cui homo inhæret, vt propter eam assentiat credditis. Sed si consideratur obiectū fidei, secundū quòd intellectus motus est à voluntate, sic ponitur actus fidei Credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatē refertur, secundùm quòd habet rationē finis. Et credere aliquid supra rationem naturalē necessariū est ad salutem, quia perfectio rationalis creaturæ non solū consistit in eo, quod ei cōpetit secundum suā naturā, sed etiā in eo, quod ei attribuitur ex quadā supernaturali perfectione diuinæ bonitatis: vltima enim beatitudo hominis cōsistit in supernaturali visione Dei, ad quā homo pertingere non potest, nisi per modū addiscentis à Deo doctore cuius disciplinæ homo non statim fit particeps, sed successiuè secundū modū suæ naturæ. Vnde oportet talē addiscentē credere Deo, vt ad perfectam scientiā supernaturalem perueniat: nā sicut per naturale lumen rationis assentimus primis principiis, sic per habitum & lumen fidei assentimus his quæ fidei sunt, & iudicamus, quibus consentire oportet. Et quædā etiā, quæ per rationē cognosci possunt, necessariū est credere, vt Deū esse, & quædā huiusmodi, quæ si sciremus tantū per naturalē rationē, post multū tempus vitæ suæ homo perueniret ad cognitionē Dei, quæ cognitio etiā non esset ita cōmunis, quia multi in tali studio proficere nōn possunt, vel propter ingenij hebetudinē, vel propter alias occupationes, & necessitates tēporalis vitæ, & sic à Dei cognitione fraudarentur, nisi per modū fidei eis hæc proponerentur. Fuit etiā necessariū propter certitudinē, quia ratio humana est multū deficiēs in diuinis: multi enim de rebus humanis naturali inuestigatione perscrutantes, in multis errauerunt, & sibi ipsis cōtraria senserūt. Quare, vt certa Dei esset cognitio apud homines, oportuit diuina tradi per modum fidei à Deo, qui mentiri non potest. Cùm ergo obiectum fidei sit id, per quod homo efficitur beatus hæc tanquā prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut & tenetur habere fidē. Alia verò credibilia nō tenetur credere explicitè, sed solum implicitè, vel in præparatione animi, inquantùm paratus est credere quicquid diuina Scriptura continet. Tenetur tamen talia credere explicitè, videlicet Abraham duos habuisse filios & similia, quādo ei constat hæc in Doctrina fidei contineri. Determinatio enim virtuosi actus ad propriū, & per se obiectum virtutis est sub necess-

*Credere aliquid supra rationē naturalem necesse est ad salutā*

*Necesse est credere aliqua quæ naturali ratione probari possunt.*

*Homo tenetur credere articulos fidei explicitè.*

necessitate præcepti, sicut & ipse virtutis actus: sed determinatio actus virtuosi ad ea, quæ accidentaliter, vel secundariò se habent ad propriũ, & per se obiectum virtutis, nõ cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco, & tẽpore. Sed non omnes æqualiter tenentur ad habendum fidẽ explicitã: quia maiores homines, ad quos pertinet alios erudire tenentur habere pleniorem notitiam de credẽdis, & magis explicitè: & credere, sicut reuelatio diuina ordine quodã ad inferiores angelos venit per superiores, vnde pleniorem habent notitiam de diuinis, sic etiã explicatio fidei peruenit ad inferiores per maiores. Et mysterium Incarnationis Christi omni tempore oportuit aliqualiter esse credibile apud omnes, diuersimodè tamen secundùm diuersitatem temporũ, & personarum: nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Incarnatione Christi, secundùm quòd ordinabatur ad consummationem gloriæ: post peccatum fuit explicitè creditum mysteriũ Incarnationis, & etiam mysterium Passionis, & Resurrectionis, quibus humanum genus à peccato, & morte liberatur. Præfigurabant enim Christi Passionem quibusdam sacrificiis & ante legem, & sub lege: quorum sacrificiorũ significationem explicitè maiores cognoscebant, minores autẽ sub velamine illorum sacrificiorum velatam habebant cognitionem. Post tempus verò reuelatæ gratiæ tam maiores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, eorum maximè, quæ communiter solennizãtur in ecclesia, vt sunt articuli Incarnationis. Subtiles autem considerationes circa Incarnationem tenentur aliqui magis, vel minùs credere, secundùm quòd statui, vel eorũ officio conuenit. Et Trinitatem explicitè credere tenemur, quòd cùm renascimur in Christo, adipiscimur per inuocationem ipsius. Ante verò Christi aduentũ dicendum est, vt de mysterio Incarnationis est dictum, explicitè videlicet à maioribus, implicitè autẽ, & quasi obumbratè à minoribus. Et actus nostri, inquantùm procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam, sunt meritorij, cũ omnis actus humanus subiectus libero arbitrio, in Deũ relatus, possit esse meritorius. Credere autem est actus intellectus assentientis veritati diuinę ex imperio voluntatis motę à Deo per gratiam, vnde actus fidei superueniente charitate est meritorius. Et ratio humana inductiua ad ea, quæ sunt fidei, cùm est talis, quòd

*Maiores debẽt habere fidẽ magis explicitam.*

*Explicitè credere Incarnationẽ, est de necessitate salutis.*

*Trinitatẽ credere explicitè tenemur.*

*Credere est meritorium.*

quod facit voluntatē credere, aut promptè credere, quæ aliàs *An ratio*
non esset creditura, sic diminuit meritum fidei sicut passio *inducens*
præcedens electionem in virtutibus moralibus minuit lau- *ad ea,*
dem virtuosi actus: nam sicut homo debet exercere actus vir *quæ sunt*
tutum moralium propter iudicium rationis, & non propter *fidei, mi-*
passionem, ita credere debet homo ea, quę sunt fidei propter *nuat me-*
authoritatem diuinam, & non propter rationem humanam: *ritum.*
sed si humana ratio se habeat consequenter ad voluntatem credentis, quia priùs credebat, excogitat tamen aliquas rationes propter delectationem veritatis, sic non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti: sicut passio consequens in moralibus est signum promptioris voluntatis. q.2.

## *De Actu exteriori Fidei.* *Cap. 3.*

SIcut interior conceptus eorum quæ sunt fidei, est propriè actus fidei, ita etiam exterior confessio: actus enim exteriores propriè sunt actus illius virtutis, ad cuius fines secundum suas species referuntur, vt ieiunare est actus abstinentiæ, quia secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, qui est compescere carnem. Triplex autem confessio in Scriptura laudatur. Vna est confessio eorum, quæ sunt fidei, & ista proprius est actus fidei, vtpotè relata ad fidei finem. Alia est gratiarum actio: & ista est actus latriæ. Tertia, est confessio peccatorum, quæ est actus pœnitentiæ. Ista autem confessio fidei est necessaria ad salutem, quamuis non obliget ad semper, cùm sit præceptum affirmatiuum, sed
obligat pro loco, & tempore secundùm debitas circunstan- *Confessio*
tias, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad *fidei est*
hoc, quòd sit actus virtutis. Est ergo de præcepto confessio, *necessa-*
quando per dimissionem eius subtraheretur honor debitus *ria ad sa-*
Deo, vel de taciturnitate aliquis scandalum pateretur. q.3. *lutem.*

## *De fidei virtute, & primò de ipsa Fide.* *Cap. 4.*

FIdes ab Apost. definitur, quòd sit substantia rerum spe-
randarum, argumentum non apparentium: quia prima *Fidei de-*
inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum *finitio.*
fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas: in hoc enim speramus beatificari, quòd videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem inhæremus. Et qui vult in formam

definitio

definitionis illa verba reducere, potest dicere quòd fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis faciens intellectũ assentire non apparentibus. Et quamuis credere sit actus intellectus, secundùm quòd mouetur à voluntate ad assentiendũ, oportet tamen tã in voluntate, quàm in intellectu esse aliquẽ habitum, vt actus fidei sit perfectus: sed quia credere immediatè est actus intellectus, cuius obiectum est verũ quod propriè pertinet ad ipsum intellectũ, ideo est necesse quòd fides, quæ est primũ principiũ huius actus, sit in intellectu, sicut in subiecto. Charitas vero est forma fidei: quia actus voluntarij recipiunt speciem à fine, qui est obiectum voluntatis. Id vero in rebus naturalibus se habet ad modum formæ, à quo aliquid speciem sortitur. Patet autem actum fidei ordinari ad obiectũ voluntatis, quod est bonum sicut ad finem, sed hoc bonum diuinũ, quod est finis fidei, est proprium obiectum charitatis: quare charitas est forma fidei, inquantum ipse fidei actus per charitatem perficitur, & formatur. Et idẽ est habitus fidei formatæ, & informis, quia habitus diuersificãtur secundùm illud quod per se pertinet ad habitum: cum autem fides sit perfectio intellectus, id per se pertinet ad fidem, quod ad intellectũ pertinet, sed quod pertinet ad voluntatem, non pertinet per se ad fidẽ, ita quòd habitus fidei possit per hoc diuersificari. Fidei verò formatæ, & informis distinctio est secundùm id, quòd pertinet ad voluntatẽ, id est secundùm charitatem, & non secũdũ id, quod pertinet ad intellectum. Quare fides formata & informis non sunt diuersi habitus: cum enim imperfectio non est de ratione rei imperfectę, tunc illud numero idẽ, quod erat imperfectũ, fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis, ideo idem numero, qui erat puer fit vir. Sic informitas fidei non est de ratione rei imperfectæ, sed per accidens se habet ad ipsam, vnde ipsamet fides informis fit formata, & veniens, & sic non sunt diuersi habitus. Quæ fides formata est virtus, cùm credere sit actus intellectus assentientis ex imperio voluntatis: ad cuius actus perfectionem duo requiruntur, quorũ vnũ est, vt intellectus infallibiliter tendat in suũ bonũ, quod est verũ: aliud est, vt ordinetur infallibiliter ad vltimũ finẽ, propter quẽ voluntas assentit verò. Et vtrunq; inuenitur in actu fidei formatæ: ex ratione enim ipsius fidei [illegible], quod intellectus semper ferat in verũ, quia fidei nõ potest

*Fides est in intellectu, sicut in subiecto.*

*Charitas est forma fidei.*

*Idem est habitus fidei formata, & informis.*

*Fides formata est virtus, nõ autẽ informis.*

test subesse falsum, & charitas, quæ format fidem, habet, quod volūtas infallibiliter ordinetur in finem bonū. Quare fides formata est virtus, non autē fides informis: quia licet ex parte intellectus actus fidei informis habeat perfectionē debitam, non tamen eam habet ex parte voluntatis. Ad actum vero fidei requiritur & actus voluntatis, & actus intellectus. Et fides si sumitur pro eo, quod creditur, cùm idem sit, quod creditur ab omnibus, quamuis sit diuersa credibilia, vna tamen ratione formali omnia reducuntur in vnum, sic fides vna est virtus. Si verò ex parte subiecti consideratur, sic fides diuersificat, secūdum quòd est diuersorum, quæ creduntur. Et fides per se prima est inter omnes virtutes: cûm enim in agibilibus finis sit principiū, oportet virtutes theologicas, quarum obiectum est finis vltimus, esse priores cæteris virtutibus: & ipse vltimus finis oportet, quòd priùs sit in intellectu, quàm in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est apprehensum in intellectu. Vnde cùm vltimus finis sit in voluntate per spem, & charitatem, in intellectu verò per fidem; necesse est fidem primam esse inter omnes virtutes: sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide, inquātùm remouet impedimentum credendi. sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impedientem fidem, & humilitas superbiam, Per quā intellectus recusat se submittere veritati fidei, & idē de aliis, quamuis nō sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide. Quæ fides præfertur in certitudine prudentiæ, & arti, cùm sint circa contingentia, ipsa autē est de æternis, quæ aliter se habere nō possunt. Præfertur etiā sapientiæ, scientiæ, & intellectui, quæ sunt de necessariis: quia id dicitur certius quod habet certiorē causam: sed fides innititur veritati diuinæ, illæ autē tres, prout sunt virtutes intellectuales rationi humanæ innitūtur, & quāuis ex parte subiecti ea, quæ sunt fidei, cùm supra nostrum intellectum transcendant, sit apud nos minùs certa, quia tamen vnumquodque simpliciter iudicatur secundam suam causam: sed secundū dispositionem subiecti iudicatur secūdum quid, ideo fides est simpliciter certior. Similiter si accipiātur tria prędicta, vt sunt dona pręsentis vitæ, coóperantur ad fidem, sicut ad principium, quod præsupponunt. Vnde etiam secundùm hoc fides eis est certior. q. 4.

*Fides est virtus.*

*Fides est prima inter omnes virtutes.*

*Fides est certior virtutibus intellectualibus.*

A

tum etiam quia ante gratiam in statu peccati habet homo impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Cumque opus nostrum habeat rationem meriti, primò ex vi diuinæ motionis, & sic meretur aliquis ex condigno, alio modo secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, inquantùm aliquid voluntariè facimus, & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est, vt dum homo bene vtitur sua virtute, Deus secundùm super excellentem virtutem excellentiùs operetur, ex quo patet, quòd merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus. Nam vnusquisque nostrum mouetur à Deo per donum gratiæ, vt ipse ad vitam æternam perueniat: vnde meritum condigni vltra hanc motionem, non se extendit. Anima verò Christi mota est à Deo, non solùm vt ipsa perueniret ad gloriam vitæ æternæ, sed vt alios etiam adduceret inquantùm est arbor salutis humanæ, & caput ecclesiæ. Merito autem congrui potest quis alteri mereri primam gratiam: nam homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, vnde congruum est secundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in salute alterius, licet aliquando possit esse impedimentum ex parte illius, cuius aliquis Sanctus iustificationem desiderat. Sed post lapsum non potest quis sibi mereri reparationem, nec ex merito congrui, nec ex merito condigni: nam merito condigni non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ motio interrumpitur per sequens peccatum. Vnde omnia beneficia, quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito tanquam motione prioris gratiæ vsque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur, ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur, multo ergo magis impeditur efficacia talis meriti per impedimentum, quod est & in eo, qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim vtrumque in vnam personam concurrit, vnde nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum. Et homo potest mereri augmentum gratiæ vel charitatis: nam id cadit sub merito condigni ad quod motio gratiæ se extendit: motio verò alicuius

*Homo nō potest mereri alteri primā gratiā ex condigno sed sic ex congruo.*

*Homo post lapsū reparatione mereri non potest.*

alicuius mouentis non solùm se extendit ad vltimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna: sed progressus in hoc motu est secundùm augmentum gratiæ, & charitatis: sic ergo augmentum gratiæ cadit sub merito condigni. Vnde Prouer. 4. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit ad perfectum diem. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita gratia suo tempore augetur, cum quis ad augmentum est sufficienter dispositus. Et cui datur gratia perseuerantiæ, gratis à Deo ei confertur, nam vita æterna sub merito cadit, inquantum est terminus motionis diuinæ mouentis hominem per gratiam: liberum nanque arbitrium hominis flexibile est ad bonum, & ad malum. Dupliciter itaque potest homo perseuerantiam sortiri. Vno modo, quando voluntas eius determinatur ad bonum, vt est in Patria. Alio modo per motionem diuinam, quæ hominem inclinat ad bonum vsque in finem. Sed illud sub merito hominis cadit, quod ad liberum arbitrium comparatur seu motum ipsius, prout à Deo dirigitur tanquam terminus, sed non quod comparatur ad motum prædictum, velut principium. Vnde perseuerantia gloriæ quæ est terminus prædicti motus liberi arbitrij cadit sub merito, non autem perseuerantia Viæ, quæ dependet duntaxat ex motione diuina, quæ principium est omnium meritorum. Atque eo modo, quo temporalia bona sunt hominum bona, sic sub merito cadunt: nam duplex est hominis bonum, videlicet vltimus finis, qui est simpliciter bonum, & illa quæ ordinant, & perducunt ad illud, vt virtus, & scientia formata, atque temporalia, prout sunt spiritualium bonorum instrumenta: nam sic à Deo prouidetur viris iustis, quantùm est eis expediens, & necessarium de bonis temporalibus. Sed si considerantur bona temporalia secundum se & absolutè, non sunt bona hominis simpliciter, sed secundum quid: & hoc modo sub meritum cadunt non simpliciter, sed secundùm quid, inquantùm aliquis ad temporalia agenda mouetur, nec tamen in eis finem constituit, nec finaliter à Deo desiderat, sed potiùs verum, & diuinum bonum, qui est Deus. Amen.

*Homo potest mereri augmentũ gratiæ.*

*Homo in via non potest mereri perseuerantiam.*

*An temporalia bona cadant sub merito.*

Berardi Bonioannis, Episcopi Camerini, Compendium Primæ Partis Secundæ Partis, Summæ Diui Thomæ, hic finem feliciter habet.

BERAR

# BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII APOstolici, apud inuictissimum Regem Poloniæ breuis Summa.

*Secundæ partis Secundæ, Summæ Theologicæ D. Thomæ Aquinatis.*

## In Compendium alterius partis Secundæ Diui Thomæ, Procemium.

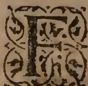


*E virtutibus et vitijs, deq; ijs omnibus, quæ ad partem illam verioris, & candidioris Philosophiæ, quæ de moribus est, pertinere videbantur, satis multa in superiore libro Diuus Thomas generatim disseruit: in hoc autem secundo libro, quantum par est, de vnoquoque speciatim dicit. Cùm enim moralia speciatim pertractantur, longè maiorem afferunt vtilitatem, quàm cùm generatim consideranda proponuntur: quippè cùm actiones, et operationes versentur in particularibus. Itaque in primis loquitur de ijs, quæ ad vniuersos hominum status attinēt: porrò de spectantibus ad certos, definitosq; status hominum, sermonē instituit. Ac omni studio, & diligentia operam dat, vt nihil eorum prætermittat, quæ ad componendos honestissimos, & sanctissimos hominum mores à doctissimis, & clarissimis viris Philosophis, & Theologis satis esse putentur.*

# DE FIDE

## CAP. I.

*Veritas prima est obiectũ fidei.*



ORMALIS ratio obiecti fidei est. veritas prima; assentit enim fides prout aliquid est reuelatum à Deo: materialiter verò considerando, sub fide cadit non solùm ipse Deus, sed humanitas Christi, sacramenta ecclesiæ, & quæ in sacris scripturis traduntur, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis assentimur propter diuinam veritatem. Quod obiectum fidei si consideratur ex parte ipsius rei creditæ, est aliquid incomplexum, videlicet res ipsa de qua fides habetur, sed ex parte credentis, obiectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis: cognita enim sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Proprius autem modus intellectus humani est, vt cognoscat veritatem componendo, & diuidendo. Quare quæ sunt simplicia intellectus humanus cognoscit secundum complexionem, sicut è contra intellectus diuinus quæ sunt complexa, incomplexè cognoscit. Nec fidei potest aliquid subesse falsum, cum sub fide nil cadat, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua non potest aliquid esse falsum, sicut nec malum sub bonitate, necnon ens sub ente. Nec aliquid visum potest esse obiectum fidei, cum importet fides assensum intellectus ad id quod creditur. Sed intellectus assentit alicui vno modo, quia mouetur ad hoc ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, vt patet in primis principiis quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, vt patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio vero modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur à proprio obiecto, sed per quandam electionem voluntatis declinans magis in vnam partem, quàm in aliam. Quod si est cum dubitatione, &

*An obiectũ fidei sit aliquid complexum.*

*Fidei nõ potest subesse falsũ.*

*Aliquid visum nõ potest esse obiectum fidei.*

& formidine alterius partis, erit opinio: si autē cum certitudine, erit fides. Illa autē videri dicuntur, quæ per seipsa mouent nostrū intellectū. vel sensum ad cognitionem sui. Fides ergo propriè non est aliquid visum. Et cūm scientia habeatur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa, fides verò sit de non visis, ideo fides, & sciētia non sunt de eodem, quāuis possit cōtingere, vt quod visum est, vel scitū ab vno, sit creditum ab alio. Cùm ergo obiectū fidei sit aliquid non visum circa diuina, multa tamē credātur, conueniēter distincta sunt credibilia fidei Christianæ per articulos, prout diuiduntur in quasdā partes habentes aliquā coaptationem adinuicem. Vnde vbi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, sicut aliā difficultatem habet, quòd Deus sit passus, & aliā ꝙ mortuus resurrexit: quare distincti sunt isti articuli. Sed vbi multa secundùm eandem rationē sunt cognita, ibi non sunt distinguēdi articuli: sicut ꝙ sit passus, mortuus, & sepultus, vnā, & eandem difficultatem habet, ita ꝙ vno suscepto, non est difficile alia suscipere, & propter hoc omnia ista ad vnū articulū pertinent. Quantùm igitur ad substantiam articulorū fidei, non est factū augmentum eorū per temporum successionē: nam quæcunque crediderunt posteriores, implicitè continebantur in fide præcedentium Patrū, sed bene creuit numerus articulorū, quantùm ad eorum explicationē: nam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Vnde Dauid dicit: Super senes intellexi, & Apost. ad Eph. 3. In aliis generationibus non agnitū mysterium Christi, sicut nunc reuelatū est sanctis Apostolis eius, & Prophetis. Vltima enim consummatio gratiæ facta est per Christū, ideo tempus eius tempus plenitudinis dicitur: Quare qui Christo propinquiores fuerūt vel ante, vt Ioan. Baptista, vel pòst, vt Apostoli, plenius mysteria fidei cognouerūt: sicut videmus in statu hominis perfectionem esse in iuuentute, vnde homo tantò habet perfectiorem statū: quantò antè, vel pòst, est iuuentuti propinquior. Et sicut ad fidem per se pertinent ea, quorū visione in vita æterna fruemur; & per quæ ad ipsam ducimur; ita duo in articulis proponuntur, occultum videlicet diuinitatis, cuius visio nos beat, & mysterium humanitatis Christi, per quod accessum habemus ad gloriam filiorum Dei. Prima ergo credibilium distinctio est quorundam pertinentium ad maiesta

*Quæ fidei sunt, non possunt esse scita.*

*Credibilia sunt distinguēda per certos articulos.*

*An articuli fidei secundū temporum successionem creuerint.*

*Conueniēter enumerātur articuli fidei.*

maiestatem diuinitatis, sicut vnitas ipsius diuinitatis, Trinitas personarum, & opera propria diuinitatis, tam circa esse naturæ, quàm gratiæ, & gloriæ. Vnde sex sunt articuli pertinentes ad diuinitatē. Similiter & circa humanitatem Christi sex alij ponuntur articuli, videlicet incarnationis, passionis, resurrectionis, &c. Et fuit necessarium fidei veritatem in vnum Symbolum colligi, vt faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret: quæ enim varijs modis & diffusè in Scriptura traduntur, in hoc Symbolo sunt collecta, nec diuersa sunt Symbola, cùm Symbolum patrum sit declaratiuum Apostolici Symboli: sic propter hæreticos exigente necessitate. Cuius Symboli editio ad solam summi pontificis authoritatem pertinet sicut & omnia, quæ pertinent ad totam ecclesiam, vt congregare synodum generalem, ipsam dissoluere, & similia. Ipse enim est, qui determinare debet ea, quæ sunt fidei, vt ab omnibus firmiter teneantur, pro ipso enim rogauit Christus, vt non deficeret fides eius. q. 1.

*Ad summum põtificē pertinet ordinare symbolum fidei.*

## De Actu Fidei. Cap. 2.

*Credere est cū assensu cogitare.*

CRedere est cum assensu cogitare: nam iste actus qui est credere, habet firmam adhæsionem ad vnam partem: & in hoc conuenit credens cum sciente, & intelligente. Sed quia eius cognitio non est perfecta per maximam visionem, in hoc conuenit cum suspicante, & opinante: vnde proprium est credentis, vt in assensu cogitet. Et sic iste actus Credere distinguitur ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum, vel falsum. Et conuenienter distinguũtur actus fidei per hoc, quod est Credere Deo, Credere Deum, & Credere in Deum. Credere enim ad intellectum pertinet prout est à voluntate motus ad assentiendum: & sic potest accipi obiectum fidei, vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis mouentis intellectum. Atque ex parte intellectus in obiecto fidei duo possunt considerari, quorum vnum est materiale obiectum, & sic ponitur fidei actus Credere Deum: nam nihil proponitur nobis ad credendum, nisi vt ad Deum pertinet. Aliud est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur: & sic proponitur actus fidei Credere Deo, quia formale obiectum fidei est veritas

*Conueniēter distinguuntur actus fidei.*

ritas prima, cui homo inhæret, vt propter eam assentiat credit. Sed si consideratur obiectū fidei, secundū quòd intellectus motus est à voluntate, sic ponitur actus fidei Credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatē refertur, secundùm quòd habet rationē finis. Et credere aliquid supra rationem naturalē necessariū est ad salutem, quia perfectio rationalis creaturæ non solū consistit in eo, quod ei cōpetit secundum suā naturā, sed etiā in eo, quod ei attribuitur ex quadā supernaturali perfectione diuinæ bonitatis: vltima enim beatitudo hominis cōsistit in supernaturali visione Dei, ad quā homo pertingere non potest, nisi per modū addiscentis à Deo doctore cuius disciplinæ homo non statim fit particeps, sed successiuè secundū modū suæ naturæ. Vnde oportet talē addiscentē credere Deo, vt ad perfectam scientiā supernaturalem perueniat: nā sicut per naturale lumen rationis assentimus primis principiis, sic per habitum & lumen fidei assentimus his quæ fidei sunt, & iudicamus, quibus consentire oportet. Et quædā etiā, quæ per rationē cognosci possunt, necessariū est credere, vt Deū esse. & quædā huiusmodi, quæ si sciremus tantū per naturalē rationē, post multū tempus vitæ suæ homo perueniret ad cognitionē Dei, quæ cognitio etiā non esset ita cōmunis, quia multi in tali studio proficere non possunt, vel propter ingenij hebetudinē, vel propter alias occupationes, & necessitates tēporalis vitæ, & sic à Dei cognitione fraudarentur, nisi per modū fidei eis hæc proponerentur. Fuit etiā necessariū propter certitudinē, quia ratio humana est multū deficiés in diuinis: multi enim de rebus humanis naturali inuestigatione perscrutantes, in multis errauerunt, & sibi ipsis cōtraria senserūt. Quare, vt certa Dei esset cognitio apud homines, oportuit diuina tradi per modum fidei a Deo, qui mentiri non potest. Cùm ergo obiectum fidei sit id, per quod homo efficitur beatus hæc tanquā prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut & tenetur habere fidē. Alia verò credibilia nō tenetur credere explicitè, sed solum implicitè, vel in præparatione animi, in quantùm paratus est credere quicquid diuina Scriptura continet. Tenetur tamen talia credere explicitè, videlicet Abraham duos habuisse filios & similia, quādo ei constat hæc in Doctrina fidei contineri. Determinatio enim virtuosi actus ad propriū, & per se obiectum virtutis est sub necessitate

*Credere aliquid supra rationē naturalem necesse est ad salutē*

*Necesse est credere aliqua quæ naturali ratione probari possunt.*

*Homo tenetur credere articulos fidei explicitè.*

necessitate præcepti, sicut & ipse virtutis actus: sed determinatio actus virtuosi ad ea, quæ accidentaliter, vel secundariò se habent ad propriũ, & per se obiectum virtutis, nõ cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco, & tẽpore. Sed non omnes æqualiter tenentur ad habendum fidẽ explicitã: quia maiores homines, ad quos pertinet alios erudire tenentur habere pleniorem notitiam de credẽdis, & magis explicitè: & credere, sicut reuelatio diuina ordine quodã ad inferiores angelos venit per superiores, vnde pleniorem habent notitiam de diuinis, sic etiã explicatio fidei peruenit ad inferiores per maiores. Et mysterium Incarnationis Christi omni tempore oportuit aliqualiter esse credibile apud omnes, diuersimodè tamen secundùm diuersitatem temporũ, & personarum: nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Incarnatione Christi, secundùm quòd ordinabatur ad consummationem gloriæ: post peccatum fuit explicitè creditum mysteriũ Incarnationis, & etiam mysterium Passionis, & Resurrectionis, quibus humanum genus à peccato, & morte liberatur. Præfigurabant enim Christi Passionem quibusdam sacrificiis & ante legem, & sub lege: quorum sacrificiorũ significationem explicitè maiores cognoscebant, minores autẽ sub velamine illorum sacrificiorum velatam habebant cognitionem. Post tempus verò reuelatæ gratiæ tam maiores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, eorum maximè, quæ communiter solennizãtur in ecclesia, vt sunt articuli Incarnationis. Subtiles autem considerationes circa Incarnationem tenentur aliqui magis, vel minùs credere, secundùm quòd statui, vel eorũ officio conuenit. Et Trinitatem explicitè credere tenemur, quòd cùm renascimur in Christo, adipiscimur per inuocationem ipsius. Ante verò Christi aduentũ dicendum est, vt de mysterio Incarnationis est dictum, explicitè videlicet à maioribùs, implicitè autẽ, & quasi obumbratè à minoribus. Et actus nostri, inquantùm procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam, sunt meritorij, cũ omnis actus humanus subiectus libero arbitrio, in Deũ relatus, possit esse meritorius. Credere autem est actus intellectus assentientis veritati diuinę ex imperio voluntatis motę à Deo per gratiam, vnde actus fidei superueniente charitate est meritorius. Et ratio humana inductiua ad ea, quæ sunt fidei, cùm est talis,

*Maiores debẽt habere fidẽ magis explicitam.*

*Explicitè credere Incarnationẽ, est de necessitate salutis.*

*Trinitatẽ credere explicitè tenemur.*

*Credere est meritorium.*

quòd facit voluntatē credere, aut prōptè credere, quæ aliàs non esset creditura, sic diminuit meritum fidei sicut passio præcedens electionem in virtutibus moralibus minuit laudem virtuosi actus: nam sicut homo debet exercere actus virtutum moralium propter iudicium rationis, & non propter passionem, ita credere debet homo ea, quę sunt fidei propter authoritatem diuinam, & non propter rationem humanam: sed si humana ratio se habeat consequenter ad voluntatem credentis, quia priùs credebat, excogitat tamen aliquas rationes propter delectationem veritatis, sic non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti: sicut passio consequens in moralibus est signum promptioris voluntatis. q. 2.

*An ratio inducens ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritum.*

## *De Actu exteriori Fidei. Cap. 3.*

SIcut interior conceptus eorum quæ sunt fidei, est propriè actus fidei, ita etiam exterior confessio: actus enim exteriores propriè sunt actus illius virtutis, ad cuius fines secundùm suas species referuntur, vt ieiunare est actus abstinentiæ, quia secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, qui est compescere carnem. Triplex autem confessio in Scriptura laudatur. Vna est confessio eorum, quæ sunt fidei, & ista proprius est actus fidei, vtpotè relata ad fidei finem. Alia est gratiarum actio: & ista est actus latriæ. Tertia, est confessio peccatorum, quæ est actus pœnitentiæ. Ista autem confessio fidei est necessaria ad salutem, quamuis non obliget ad semper, cùm sit præceptum affirmatiuum, sed obligat pro loco, & tempore secundùm debitas circunstantias, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc, quòd sit actus virtutis. Est ergo de præcepto confessio, quando per dimissionem eius subtraheretur honor debitus Deo, vel de taciturnitate aliquis scandalum pateretur. q. 3.

*Confessio fidei est necessaria ad salutem.*

## *De fidei virtute, & primò de ipsa Fide. Cap. 4.*

FIdes ab Apost. definitur, quòd sit substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium: quia prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas: in hoc enim speramus beatificari, quòd videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem inhæremus. Et qui vult in formam definitio

*Fidei definitio.*

definitionis illa verba reducere, potest dicere quòd fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis faciens intellectũ assentire non apparentibus. Et quamuis credere sit actus intellectus, secundùm quòd mouetur à voluntate ad assentiendũ, oportet tamen tã in voluntate, quàm in intellectu esse aliquẽ habitum, vt actus fidei sit perfectus: sed quia credere immediatè est actus intellectus, cuius obiectum est verũ quod propriè pertinet ad ipsum intellectũ, ideo est necesse quòd fides, quæ est primũ principiũ huius actus, sit in intellectu, sicut in subiecto. Charitas vero est forma fidei: quia actus voluntarij recipiunt speciem à fine, qui est obiectum voluntatis. Id vero in rebus naturalibus se habet ad modum formæ, à quo aliquid speciem sortitur. Patet autem actum fidei ordinari ad obiectũ voluntatis, quod est bonum sicut ad finem, sed hoc bonum diuinũ, quod est finis fidei, est proprium obiectum charitatis: quare charitas est forma fidei, inquantum ipse fidei actus per charitatem perficitur, & formatur. Et idẽ est habitus fidei formatæ, & informis, quia habitus diuersificãtur secundùm illud quod per se pertinet ad habitum: cum autem fides sit perfectio intellectus, id per se pertinet ad fidem, quod ad intellectũ pertinet, sed quod pertinet ad voluntatem, non pertinet per se ad fidẽ, ita quòd habitus fidei possit per hoc diuersificari. Fidei verò formatæ, & informis distinctio est secundùm id, quòd pertinet ad voluntatẽ, id est secundùm charitatem, & non secũdũ id, quod pertinet ad intellectum. Quare fides formata & informis non sunt diuersi habitus: cum enim imperfectio non est de ratione rei imperfectę, tunc illud numero idẽ, quod erat imperfectũ, fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis, ideo idem numero, qui erat puer fit vir. Sic informitas fidei non est de ratione rei imperfectæ, sed per accidens se habet ad ipsam, vnde ipsamet fides informis fit formata, & veniens, & sic non sunt diuersi habitus. Quæ fides formata est virtus, cùm credere sit actus intellectus assentientis ex imperio voluntatis: ad cuius actus perfectionem duo requiruntur, quorũ vnũ est, vt intellectus infallibiliter tendat in suũ bonũ, quod est verũ: aliud est, vt ordinetur infallibiliter ad vltimũ finẽ, propter quẽ voluntas assentit vero. Et vtrunq; inuenitur in actu fidei formatæ: ex ratione enim ipsius fidei est, quod intellectus semper ferat in verũ, quia fidei nõ potest

*Fides est in intellectu, sicut in subiecto.*

*Charitas est forma fidei.*

*Idem est habitus fides formatæ, & informis.*

*Fides formatæ est virtus, nõ autẽ informis.*

test subesse falsum, & charitas, quæ format fidem, habet, quód volūtas infallibiliter ordinetur in finem bonū. Quare fides formata est virtus, non autē fides informis: quia licet ex parte intellectus actus fidei informis habeat perfectionē debitam, non tamen eam habet ex parte voluntatis. Ad actum vero fidei requiritur & actus voluntatis, & actus intellectus. Et fides si sumitur pro eo, quod creditur, cùm idem sit, quod creditur ab omnibus, quamuis sit diuersa credibilia, vna tamen ratione formali omnia reducuntur in vnum, sic fides vna est virtus. Si verò ex parte subiecti consideratur, sic fides diuersificatur, secūdum quòd est diuersorum, quæ creduntur. Et fides per se prima est inter omnes virtutes: cùm enim in agibilibus finis sit principiū, oportet virtutes theologicas, quarum obiectum est finis vltimus, esse priores cæteris virtutibus: & ipse vltimus finis oportet, quòd priùs sit in intellectu, quàm in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est apprehensum in intellectu. Vnde cùm vltimus finis sit in voluntate per spem, & charitatem, in intellectu verò per fidem; necesse est fidem primam esse inter omnes virtutes: sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide, inquātùm remouet impedimentum credendi. sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impedientem fidem, & humilitas superbiam, Per quā intellectus recusat se submittere veritati fidei, & idē de aliis, quamuis nō sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide. Quæ fides præfertur in certitudine prudentiæ, & arti, cùm sint circa contingentia, ipsa autē est de æternis, quæ aliter se habere nō possunt. Præfertur etiā sapientiæ, scientiæ, & intellectui, quæ sunt de necessariis: quia id dicitur certius quod habet certiorē causam: sed fides innititur veritati diuinæ, illæ autē tres, prout sunt virtutes intellectuales rationi humanæ innitūtur, & quāuis ex parte subiecti ea, quæ sunt fidei, cùm supra nostrum intellectum transcendant, sit apud nos minùs certa, quia tamen vnumquodque simpliciter iudicatur secundam suam causam: sed secundū dispositionem subiecti iudicatur secūdum quid, ideo fides est simpliciter certior. Similiter si accipiātur tria prędicta, vt sunt dona pręsentis vitæ, cooperantur ad fidem, sicut ad principium, quod præsupponunt, Vnde etiam secundùm hoc fides eis est certior. q. 4.

*Fides est vna virt.*

*Fides est prima inter omnes virtutes.*

*Fides est certior virtutibus intellectualibus.*

A

*De habentibus Fidem.* *Cap.* 5

*Angelus & homo in sui prima conditione habuerunt fidem.*

ANgelus, & homo in sui prima conditione fidem habuerunt, quia angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum, non habuerunt illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, per quam manifestam cognitionem ratio fidei excluditur: sed si fidem non habuissent, ex alio esse non potuisset, nisi quod eis penitus erat ignotum id, de quo est fides, quod tamen dici non potest, cum in primo assertum fuerit, eos creatos fuisse non in puris naturalibus, sed cum dono gratiæ. Vnde post acceptam gratiam, & nondum consummatam fuit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis, quæ per spem, & charitatem in voluntate initium habet, & per fidem in intellectu: accedebant enim ad Deum, quos credere oportet, vt dicit. Apostolus. Quare dicere oportet angelum ante confirmationem habuisse fidem, & similiter hominem ante peccatum sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid formale, videlicet veritas prima existens super omnẽ naturalem cognitionem creaturæ, & aliquid naturale, sicut id, cui assentimus in hærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhęrendo primæ veritati. Sed quantum ad ea, quæ materialiter credẽda proponũtur, quędam sunt credita ab vno, quæ sunt manifeste: scita ab alio etiam in statu præsenti, & secundum hoc potest dici, quod angelus & homo in eo statu quædam de diuinis mysterijs cognouerunt manifesta cognitione, quæ nunc non possumus cognoscere, nisi credendo. Et in dæmonibus est fides, sed est differẽtia inter ipsos, & Christi fideles: nam si in his laudatur fides quod voluntas mouet intellectum ad assentiendum diuinæ veritati, etiam quod non videat, nec conuincatur: dæmones vero credunt, quia intellectus eorum conuincitur ad hoc, quod iudicant esse credendum his, quæ dicuntur, licet conuincantur per euidentiam rei, vt si quis propheta pronunciaret in sermone Domini aliquid futurum, & daret signum: suscitando mortuum: ex hoc signo conuinceretur intellectus videntis, quia cognosceret hoc dici à Deo, qui non mentitur, licet id futurum, quod prædicitur, in se euidens nõ sit. Vnde

*In dæmonibus quomodo est fides.*

per hoc ratio fidei non tolleretur. Sed in hæretico non credente vnum articulum fidei, non manet fides formata, neq; informis: cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata non potest remanere species habitus. sed obiectū formale fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in sacris Scripturis, & doctrina ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Quare qui non inhæret diuinæ regulæ, & doctrinæ ecclesię quæ est manifestata in sacris Scripturis ex prima veritate sicut infallibili veritati, ille non habet habitum fidei, sed ea, quæ sunt fidei, alio modo habet quā per fidem, qui enim inhæret doctrinæ ecclesiæ tanquam regulæ infallibili, assentit omnibus, quæ ecclesia docet: ꝙ si non facit, propriæ voluntati inhæret: & si pertinaciter aliquis non credit, tunc est hæreticus, si autem non est pertinax, errans dicitur, non hæreticus. Quare hæreticus non credens vnum articulum fidei non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem. Et fides non potest esse maior in vno, quam in alio, si attendatur ex parte formalis obiecti, quod vnum & simplex est, videlicet veritas prima: sed ea, quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura & possunt accipi vel magis vel minus explicitè & secūdum hoc vnus homo etiam plura explicitè credere potest quam alius, & sic secundum explicationem maior dicitur esse fides in vno, quam in alio. Sed si consideratur fides secundū participationem subiecti, cum fidei actus procedat ex intellectu, & voluntate, potest fides dici maior in vno, quā in alio, ex parte quidem intellectus propter maiorem certitudinem, & firmitatem, & ex parte voluntatis propter maiorem promptitudinem, seu deuotionem, vel confidentiam. q. 5.

*Hæretic' nō credēs vnum articulū non habet fidem informē de aliis articulis.*

*An fides possit esse maior in vno, quā in alio.*

*De Causa Fidei. Cap. 6.*

FIdes est homini infusa à Deo: ad fidem autem duo requiruntur. Quorum vnum est, vt homini credibilia proponātur, quod requiritur ad hoc, quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem, quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primam, oportet fidem esse à Deo: quia ea quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam, quare non cadunt in cognitionē humanam, nisi Deo reuelante, quibusdam immediatè, vt Apostolis, & Prophetis, & quibusdam per fidei prædicatores.

*Fides à Deo infunditur.*

Quantũ uero ad secundũ, i. ad ascensum hominis in ea, quæ sunt fidei, duplex causa põt considerari. Vna quidẽ exterius inducens, sicut miraculũ visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidẽ, quorũ neutrũ est sufficiens causa. Videtium n. vnum & idem miraculũ, & audientium eandem prædicationem, quidam credunt, & quidam non credunt: & ideò oportet ponere aliam causam interiorem, quæ mouet hominem interius ad assentiendum his, quæ sunt fidei. Hanc autem Pelagiani ponebant esse solum liberum arbitrium hominis: & propter hoc dicebant, ꝙ initium fidei est ex nobis, inquantum. s. ex nobis est, quod parati sumus ad assentiendum his, quæ sunt fidei. Sed consumatio fidei est à Deo, per quam nobis proponuntur ea, quę credere debemus. Sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his, quæ sunt fidei, eleuetur super naturã suam, oportet ꝙ hoc insit ei ex supernaturali principio interius mouente, quod est Deus: & ideo fides, quantum ad assentiendũ, qui est principalis actus fidei, est à Deo interius mouente per gratiam. Sed & fides informis est donum Dei: quia informitas non pertinet ad rationẽ speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formæ. Vnde qui est causa fidei simpliciter est etiã causa fidei informis, quæ etsi non est perfecta perfectione virtutis, est tamen perfecta perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem. q. 6,

*Fides informis est donũ dei.*

## *De Effectibus Fidei.* Cap. 7

*Timor est effectus fidei.*

Timor est effectus fidei, est. n. motus virtutis appetitiuæ talium autem motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Sed per fidem fit nobis quædam apprehensio de quibusdã malis pœnalibus, quæ secundũ diuinũ iudicium nobis inferri proponuntur: & hic timor seruilis dicitur, cuius est causa fides informis, qua timet aliquis à Deo puniri. Alius est filialis timor, quo timet aliquis separari à Deo, vel ipsi cõparari, propter eius reuerentiã, existimãdo ipsum esse altissimum bonũ, cui æquari velle malum est, & separari pessimũ, & huius causa est fides formata, q̃ Deo adhærere, & subiici facit. Et qa rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis ideo impura redditur ex hoc, ꝙ per amorem subiicit se rebus terrenis purificatur aũt per contrarium motũ, dum tendit in Deũ, qui supra se est, cuius motus primũ principiũ est fides

*Purificatio cordis est effectus fidei*

Quare

Quare purificatio cordis effectus est fidei, quæ si perficiatẽ per charitatem formatã, perfectã causat purificationẽ. q. 7.

## *De Dono Intellectus, & Scientiæ. Cap. 8.*

INtellectus est donũ Spiritus sancti: indiget enim homo supernaturali lumine, vt vlterius penetret ad cognoscendum ea, quæ per lumen naturale cognoscere non valet: nam lumen naturale nostri intellectus, cum sensibus incipiat, est finitæ virtutis, & vsque ad determinatum aliquid pertingere valet. Illud ergo supernaturale lumen homini datum, quod intimam quandam cognitionem habet, & per quod homo ad altiora quædam pertingit, quam sint naturalia principia, donum intellectus vocatur: & ita se habet ad ea quæ supernaturaliter cognoscimus. Quod donum intellectus simul cum fide esse potest: mentem enim de auditis illustrat, & cum bonæ operationes quendam ordinem habeant ad finem, ideo donum intellectus etiam extendit se ad quædam operabilia, non quidem vt circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis, quibus concupiscendis, & consulendis inhæret ratio superior, quæ perficitur dono intellectus. Regula enim humanorum actuum est ratio humana, & lex æterna: sed lex æterna excedit rationem naturalem, & ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur à lege æterna, excedit naturalem cognitionem, & indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti. Et in omnibus habentibus gratiam inest donum intellectus: tales enim habent rectitudinem voluntatis, sed voluntas non potest in bonum, nisi præexistat aliqua cognitio veritatis: quare sicut per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, vt directè moueatur in bonum quoddam supernaturale: ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, vt recognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet voluntatem rectam tendere. Vnde sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellect⁹. Et in non habentibus gratiam gratum facientem, non inuenitur donum intellectus, quod perficit hominem, vt apprehendat veritatem circa finem. Quandocunque enim intellectus humanus non mouetur à Spiritu sancto, vt rectam

*Intellectus est donum Spiritus sancti.*

*Donũ intellect⁹ potest esse cum fide & hoc donum nõ est speculatiuum tantũ: sed practicum.*

*Donũ intellectus, est in omnibus habentibus gratiam.*

*Donũ intellectus non est in non habẽtibus gratiam.*

habeat æstimationem de fine, ita quod circa ipsum nō erret sed ei tanquam optimo firmiter inhæreat: nondū cōsequutus est donum intellectus. quàmuis ex illustratione eiusdē Spiritus alia quædam pręambula cognoscat. Hoc autē modo habere seu firmiter inhærere est in gratia existētium : nam fides importat solum assensum ad ea, quæ sunt fidei: sed intellectus importat perceptionē veritatis, quæ nō potest esse circa finem, vt dictum est, nisi in eo qui habet gratiam gratū facientem. Et distinguitur donum intellectus ab alijs. quia ordinantur hæc dona ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Sed circa ea, quæ proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. primo, vt intellectu capiantur, & penetrentur, & hoc pertinet ad donum intellectus: secundo oportet, vt de eis homo habeat rectum iudicium, vt existimet his esse inhærendum, & ab oppositis eorum recedendum: & hoc iudicium, quantum ad res diuinas, pertinet ad sapientiam, & quantum ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ : quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilij. Sic hebetudo mētis opponitur acuitati intellectus, qui penetrat ad intima eorū, quæ proponuntur: stultitia sapientiæ: Ipsa enim peruerse iudicat contra sapientiam, quæ facit rectum iudicium circa causam vniuersalem: & ignorantia, quæ importat defectum mentis circa quæcunque particularia, opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa ipsa, & creaturas: & præcipitatio opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante rationis deliberationem Respondetque dono intellectus sexta beatitudo, videlicet, Beati mundo corde, tam per modum meriti, quam per modum præmii dispoint enim nos ad visionem Dei, & nostros effectus deputat, & in hac vita, quamuis non videamus de deo quid est. facit tamen cognoscere perfectius secundum quandam inchoationem : & in alio statu secundum perfectionem, & in fructibus respondet fides dono intellectus, prout capitur fides pro quadā certitudine, ad quā peruenit per donum intellectus: fructus enim dicuntur vltima quædam, & delectabilia, quæ in nobis proueniunt ex virtute Spiritus sancti q.8.

*Quomō intellect⁹ distinguitur à sapiētia, sciētia & cōsilio*

De dono

*De Dono Scientiæ* Cap. 9. *Scientiā est donū.*

SCientia est donum: duo enim requiruntur, vt intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei. Vnum est, vt sanè capiat ea, quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus. Aliud est, vt certum habeat iudicium & rectum in discernendo de eis credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientiæ, ad quod spectat ex habitu gratiæ gratum facientis iudicare, quid non credendum, & quid agendum, & quid euitandum sit: quod circa res humanas, vel solum circa res creatas est Sicut sapientia de rebus diuinis: sapiens enim est, qui nouit simpliciter altissimam causam. Scientia vero cognitio humanarum rerum vocatur, quasi cōmuni nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium, quod fit per causas secundas. Et scientiæ donum primo, & principaliter respicit speculationem, inquantum homo scit quid fide tenere debeat. Sēcundario vero se extendit ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum, quæ ad credibilia consequuntur, in angelis dirigimur. Illi enim donum scientiæ habent, qui ex infusione gratiæ rectum iudicium possident circa credenda, & agenda, ita quod in nullo deuiant à rectitudine iustitiæ. Et dono scientiæ respondet tertia beatitudo lugentium, quoniam consolabuntur, nam ex creaturis homo sumit occasionem auertendi se à Deo, dum in eis finem constituunt, & verum bonum amittunt, quod dānum homini innotescit: per donum scientiæ, cùm rectum iudicium de creaturis per ipsum habeatur. Ex hoc enim dono homo luget de præteritis erroribus, & consequenter cōsolatur per rectum iudicium scientiæ, creaturas in diuinum bonum ordinando, Quare luctus pro merito, & consolatio pro præmio ponitur hic inchoatiuè, perfectiuè autem in beata Patria. q. 9.

*Donum scientia speculatiuum est & practicum*

*Tertia beatitudo respondet dono scientiæ.*

*De Infidelitate in communi.* Cap. 10

INfidelitas si sumitur secundum contrarietatem fidei, prout aliquis repugnat auditui fidei, vel ipsam fidem contemnit peccatum est, in hoc enim perficitur ratio ipsius infidelitatis. Sed si capitur secundū puram negationē sicut in

*Infidelitas quando est peccatū & quando pna.*

illis, qui nihil audierunt de fide; non habet rationē peccati, sed magis pœnę: quia talis ignorātia diuinorum ex peccato primi parentis est sequuta. Tales autē infideles nō dānātur ex hoc peccato, sed propter aliā peccata, quę sine fide remitti nō possunt: ita.n. exponit Aug. verba. Io. 15. Si nō venissē, & locutus eis non fuissem, peccatū nō haberēt. & hoc peccatum ex superbia oritur, ex qua cōtingit, quod homo intellectum suum nō vult subiicere regulis fidei, & sano patrum intellectui. Quę infidelitas in intellectu est, sicut in proximo subiecto. in voluntate autē, sicut in proximo motiuo. In illa enim potētia dicitur esse peccatum, quę est principium actus peccati, qui actus duplex principium potest habere. Vnum primum & vniuersale, quod imperat omnes actus peccatorum, & hoc est voluntas: vnde omne peccatum est voluntarium. Aliud est proprium, & proximū: quod elicit actum peccati, sicut concupiscibilis est principiū gulæ & luxuriæ: & secundum hoc gula, & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Sic dissentire, qui est actus proprius infidelitatis, est actus intellectus moti tamen à voluntate: sicut & assentire, Vnde infidelitas est in intellectu, vt in subiecto. Et cùm peccatum formaliter consistat in auersione à Deo, tanto dicitur prauius esse aliquod peccatum, quanto per ipsum homo magis à Deo separatur: hoc autem fit per infidelitatem: quia talis non habet veram Dei cognitionem & p falsam nō appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur: quod.n. falso cognoscit, & opinatur esse deū, non est deus. Quare peccatū infidelitatis est maius omnib⁹ peccatis, quę cōtingunt in peruersitate morum, cum habeat dissensum ad ea, quæ sunt fidei. Secus dicendū est de infidelitate, quæ est de peccatis, quę opponūtur alijs virtutibus theologicis vt infra dicetur. Nec omnis actio infidelis est peccatū: quia & si fideles nō operātur opera meritoria; operātur tamē bona opera aliqualiter, ad quæ sufficit bonū naturæ, quod totaliter nō corrumpitur per peccatum morale, sicut per ipsū tollitur gratia: quare nō oportet infideles in omni opere suo peccare, sed tunc solùm peccāt, quādo aliquod opus ex infidelitate operantur. Et de Cornelio dicendū est, quod infidelis nō erat, alioquin eius operatio grata deo nō fuisset: sed habebat fidē implicite, nondū manifestata Euangelij veritate vt in fide plenius instrueretur, missus est ad eū Petrus.

*Infidelitas est in itellectu sicut in subiecto.*

*Infidelitas est maximū peccatorum.*

*Non omnis actio infidelis est peccatum.*

Et plu-

Et plures sunt infidelitatis species: nam si attendatur infidelitas circa comparationem ad fidem, infidelitatis species sunt diuersæ, & numero determinatæ. n. peccatū infidelitatis cōsistat in retinendo fidei hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ, & talis infidelitas est Paganorum: aut renititur fidei Christianæ susceptæ, vel in figura, & sic est infidelitas Iudæorum: vel in ipsa manifestatiōe veritatis, & sic est infidelitas hęreticorum. Quare in generali prædictæ species infidelitatis assignari possunt: sed si distinguantur species infidelitatis secundum errorem in diuersis quæ pertinent ad fidē: tunc species infidelitatis non sunt determinatæ, quia errores in infinitū possunt multiplicari. Et in infidelitate si fit comparatio eius ad fidem: ex hac parte aliquis grauius peccat, qui renititur fidei susceptæ, quàm qui renititur fidei nondum susceptæ: grauius peccat, qui non implet q promisit, quā si non impleat, quod nunquam promisit: & secundum hoc infidelitas hæreticorum: qui veritatem Euangelij profitentur, & eam corrumpunt, grauior est infidelitate Iudæorum qui euangelium nō receperunt Iudæi verò, qui figuram eius susceperunt in lege veteri, & male interpretantes eam corrumpunt; grauius peccant: Gentilibus, qui nullo modo eam susceperunt. Sed si consideratur in infidelitate corruptio eorum, quæ pertinent ad fidem, cum in pluribus errent Gētiles, quam Iudæi, & Iudæi, quam hæretici; sic grauior est infidelitas Gentilium, & Iudæorum quàm hæreticorum, exceptis Manichæis. Simpliciter tamen loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima: habet enim infidelitas Gentilium magis rationem pœnæ, quám culpæ, vt supra dictum est. Et ex parte disputantium, si quis disputat dubius de fide, vt argumentis experiatur, peccat veritatem fidei pro certo non supponens: quod si disputat ad confutandum errores, vel ad exercitium, est laudabile. Sed ex parte audientiū, si sunt instructi, & firmi in fide, nullum est periculū, si vero simplices, tunc si pulsantur ab infidelibus, vt fidem eorum corrumpant, si inueniantur idonei, & sufficientes ad confutandos errores, debet publicè disputari, vt simplices in fide confirmentur, & infidelibus tollatur facultas decipiendi: quia taciturnitas eorum, qui resistere deberent infidelibus, esset erroris confirmatio. Sed si non adest talis molestatio;

*Plures sūt species infidelitatis*

*An sit grauior īfidelitas gētilium Iudæorū vel hæreticorum.*

*An sit disputandum publice cū infidelibus*

disputatio coram simplicibus est periculosa: nam fides eorum est firmior, cùm nihil audierint diuersum ab eo, quod credunt. Vnde non expedit eos audire verba infidelium disputantium contra fidem. Nec compellendi sunt Iudæi, & infideles, qui fidem nunquam susceperunt, ad credendum, cum iste actus sit voluntatis: astringendi tamen sunt, si adest facultas vt fidem non impediant blasphemijs, vel malis persuasionibus, aut apertis persecutionibus, propter quas Christi fideles frequenter bella mouēt contra infideles, nō vt cogant ad credendū, quia victi in eorum libertate etiam relinquūtur, sed propter supradicta. Infideles vero, qui quādoque fidē susceperunt, & eam profitentur, vt sunt hæretici & apostatæ, tales sunt & corporaliter cōpellendi, vt impleant, quod promiserunt, & teneant, quod susceperūt. Et infidelibus interdicitur communio aliquādo in pœnam, & aliquando ad cautelam. Primo modo non interdicit ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem receperunt, cum non habeat de eis iudicare spirituali iudicio: sed inter Christianos commorātes propter aliquam culpam temporaliter illos solum punit. Sed eorum, qui fidem susceperunt, & deuiant ab ea, vt hęretici, & apostatæ, per excommunicationis sententiam communionem reprobat. Sed quantum ad cautelam, considerandæ sunt diuersæ conditiones personarum, negotiorum, & temporum. Nam firmis in fide non est prohibenda communio, cum magis speranda sit vtilitas, quā eorum auersio à deo: sed infirmis & simplicibus in fide prohibenda est magna familiaritas, cū de eorum subuersione probabiliter timeri possit. Dominiū vero infidelium super fideles de nouo instituendum nullo modo permittitur: cederet enim hoc in scandalum, & in periculū fidei, de facili enim illi, qui subijciuntur aliorum iurisdictioni, immutari possunt ab eis, quibus subsunt, vt sequantur eorū imperiū, nisi illi qui subsunt: fuerint magnæ virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant: & ideo Apostolus prohibuit, vt fideles nō contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercūque eis perficiātur in aliquo officio. Sed si aliquod dominiū, vel prælatio pręexistat ius diuinum, quod distinguit fideles ab infidelibus, non tollit ius

*An infideles cōpellendi sint ad fidem*

*An cum infidelibus possit haberi communio.*

*An infideles possint habere dominium super fideles.*

lit ius humanum, quod est ex ratione humana. Vnde per gratiam nō tollitur prælatio, siue dominium tale infideliū supra fideles, quamuis iuste tolli pōssit per ordinationē ecclesiæ habentis authoritatem dei, quæ quandoque id facit. Statuit enim, vt seruus Iudæorū factus Christianus subito liberetur, & similiter infidelis emptus ad seruitium, emptus vero ad mercationē infra tres menses debet exponi ad vendendum, sunt enim serui ecclesiæ Iudæi: ideo de rebus eorū potest disponere. Sed in his, qui temporaliter ecclesiæ, vel membris eius non subiacent: prædictum ius ecclesiæ non statuit ad scandalum vitandū sicut Christus tributum etiā soluere voluit, quamuis non teneretur Et sicut in regimine humano qui præsunt, aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel peiora mala incurrātur: ita deus omnipotens aliqua mala permittit fieri in Vniuerso, quæ posset ꝓhibere, ne maiora bona eis sublatis tollantur, vel peiora mala sequantur. Quare licet infideles in suis ritibus peccent, tamen tolerari possunt: ex hoc enim ꝙ Iudæi suos ritus obseruant, in quibus præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus hoc bonum prouenit, quod testimonium ab hostibus habemus. Sed aliorum infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut vtilitatis afferunt, non sunt æqualiter tolerandi, nisi ad aliquod malum, aut scandalum vitandum, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati cōuertūtur ad fidem, propter hoc etiam hæreticorum, & Paganorum ritus aliquando tolerauit ecclesia, propter magnam eorum multitudinem. Nec vnquam habuit ecclesiæ consuetudo, sistandum est, vt pueri Iudæorum, vel aliorum Gentilium inuitis parentibus baptizarentur. Cuius ratio duplex est: si enim baptismum susciperent nondum vsum rationis habentes, cum ad debitam ætatem peruenirent, de facili à parentibus induci possent, vt relinquerent, quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. Repugnaret etiam iustitiæ naturali, cum filius sit naturaliter aliquid patris. Primò enim non distinguitur à parentibus secundum corpus, dum est in vtero matris, & posteà ab vtero egrediens, antequam vsum liberi arbitrij habeat, continetur sub parentum cura, quasi sub quodam spirituali vtero. Quandiu enim vsum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde sicut bos, vel equus

*Aliqui ritus infidelium sunt tolerādi.*

*Pueri Iudæorū & aliorū infideliū an sint baptizandi inuitis parentibus.*

est alicuius, vt vtatur eo, cum voluerit secundum ius ciuile, sicut proprio instrumento, ita de iure naturali est, quod filius antequàm habeat vsum rationis, sit sub cura patris. Vnde contra iustitiam naturalem esset, si puer antequam habeat vsum rationis à cura parentum subtraheretur, vel de eo inuitis parentibus aliquid ordinaretur. Cùm autem incipit esse sui iuris, tunc non coactione, sed persuasione inducendus est ad fidem, & parentibus inuitis tunc baptizari potest, non autem ante vsum rationis. Vnde de pueris antiquorum Patrum dicitur, quòd saluabantur in fide parentũ, propter quod datur intelligi ad parentes pertinere de salute filiorum prouidere. q. 10.

## *De Hæresi.* *Cap.* 11.

*Hæresis est species infidelitatis*

HAEreticus est, qui nouas, vel falsas opiniones gignit, vel sequitur: nam qui rectè fidem Christianam habet, sua voluntate Christo assentit in his, quæ ad eius doctrinã verè pertinent. Deuiat autem aliquis à rectitudine fidei Christianæ, quando Christo non vult assentire: & sic malam habet voluntatem circa ipsum finem, quod ad speciem infidelitatis Paganorum, & Iudæorum pertinet. Alio modo deuiat aliquis, cum intendit Christo assentire, sed deficit in eligendo ea, quibus assentiat Christo: non. n. eligit ea, quæ à Christo sunt tradita, sed ea, quæ sibi propria mens suggerit. Quare hæresis est species infidelitatis pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, dogmata autem eius corrumpunt: habent. n. vitia speciem ex fine proximo, sed ex remoto genus, & causam. Hæresis ergo importat corruptionem eorum, quæ fidei sunt: cum aliquis falsam habet opinionẽ eorum, quę ad fidem pertinent, directè, vel principaliter, vt sunt articuli fidei: vel indirectè, & secundariò, sicut ea, ex quibus sequeretur corruptio alicuius articuli. Vnde hæretici sunt, qui pertinaciter stare nolunt determinatis ab ecclesia, quæ quidem authoritas principaliter residet apud summum potificem: vt dicit Hieron. ad Papam Damasum. Et ex parte ipsorum hæreticorum merentur non solum separari ab ecclesia per excommunicationem, sed etiam per mortem à mundo excludi: cùm multò magis peccent ipsi corrumpendo fidem, quæ est vita animæ, quam falsarij pecuniarum, per quas solum subuenitur vitæ corporali. Vnde sicut hi,

*Hæresis propriè est circa ea, quæ sunt fidei.*

*An hæretici sint tolerãdi.*

ſicut hi, ita etiam illi iuſtè occidi poſſent. Ex parte autem eccleſiæ eſt miſericordia ad errantium conuerſionem: & ideo non ſtatim condemnat, ſed poſt primam, & ſecundam correctionem. Quòd ſi pertinaces inueniantur, eccleſia de eorum ſalute non ſperans, aliorum ſaluti prouidens per ſententiam excommunicationis ſeparat eos, & vlteriùs relinquit iudicio ſeculari à mundo per mortem exterminãdos. *An reuertentes ab hæreſi ſint ſemper recipiendi.* Et hęretici reuertentes quotieſcunque relapſi fuerint, ab eccleſia recipiuntur ad pœnitentiam, quantùm ad bonum ſpirituale, ideſt ad ſalutem animæ, quod primò charitas reſpicit, ſed ad bonum temporale, quod ſecundario reſpicit ipſa charitas, vt eſt vita corporalis, poſſeſſio mundana, bona fama, dignitas eccleſiaſtica, vel ſecularis, quantum ad hæc non ſemper recipiuntur: non enim tenemur hæc aliis velle, niſi in ordine ad ſalutem æternam. Quare ſi quid de iſtis bonis exiſtens in vno impediret ſalutem æternam in alijs, non oportet ex charitate velle ei hoc bonum, ſed potiùs eo carere. quia ſalus æterna pręferenda eſt bono temporali, & bonum multorum bono vnius. Si autem hæretici ſemper reciperentur, & nunquàm punirentur, multa mala ſequerentur. Vnde eccleſia primò reuertentes ab hæreſi non ſolùm recipit ad pœnitentiam, ſed etiam conſeruat in vita, & interdum diſpenſatiuè reſtituit in eccleſiaſticas dignitates, quas prius habebant, ſi videantur verè conuerſi. Quando autem relabuntur, recipiuntur quidem ad pœnitẽtiam, ſed non liberantur à ſententia mortis propter fidei inconſtanetiamq. 11.

## *De Apoſtaſia.* *Cap.* 12

Apoſtaſia retroceſſionem quandam àdeo importat: coniungitur enim homo ipſi deo primò per fidem, ſecundò per debitam voluntatem ad obediẽdum præceptis eius, tertiò per aliqua ſpiritualia ad ſupererogationem pertinentia, vt per religionem, vel ſacrum ordinem. *Apoſtaſia pertinet ad infidelitatem.* Sed contingit aliquem apoſtatare retrocedendo à religione, vel ordine. Contingit etiam apoſtatare à deo per mentem repugnantem diuinis præceptis, & tamen exiſtentibus iſtis duabus apoſtaſiis, adhuc remanere poteſt homo coniunctus Deo per fidem: quod ſi à fide diſcedat, tunc omninò à Deo retrocedere videtur. Quare apoſtaſia ſimpliciter, & abſolute erit,

per quam aliquis à fide discedit, & sic ad infidelitatem pertinet. Et princeps per apostasiam peccans sententialiter potest amittere dominium: & cùm denunciatur excommunicatus, ipso facto eius subditi sunt absoluti à dominio eius, & iuramento, quo tenebantur. Vergeret enim in magnam fidei corruptionem apostasia principis, cum prauo corde machinetur malum, & iurgia seminet. Infidelitas autem eorum, qui nunquam fidem susceperunt, non repugnat dominio, quod de iure gentium est introductum. Distinctio enim fidelium, & infidelium est secũdum ius diuinum, quod non tollit humanum. Quare ecclesia non punit infidelitatem illorum, qui nunquam fidem susceperunt, cùm non iudicet de his, qui foris sunt. q. 12.

*Apostata amittit dominiũ subditorũ*

## *De Peccato Blasphemiæ in generali.* Cap. 13.

Blasphemia derogationem importat alicuius excellentis bonitatis, & præcipuè diuinæ, cum sit ipsa essentia bonitatis: vnde quidquid Deo conuenit, ad ipsius bonitatem pertinet, & quidquid ad ipsum non pertinet, longe est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est eius essentia. Quare qui negat aliquid de Deo, quod ei conuenit, vel asserit de eo, quod ei non conuenit, diuinæ bonitati derogat. Quod si est secundum solam opinionem intellectus, & in corde tantum consistat, est cordis blasphemia: si autem est cum quadam detestatione affectus, & exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia: & secundum hoc blasphemia confessioni fidei opponitur. Quæ peccatum mortale est: cum ex suo genere charitati repuguet: derogat enim excellentiæ diuinæ bonitatis, maximè quando est coniuncta affectus detestatio, vt pro posse diuinum honorem impediat. Nam illud est peccatum mortale, per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei: & tunc cum hac detestatione aggrauatur peccatum, vt sit maximum, tantò magis si prorumpit in verba: grauitatẽ enim infidelitatis in se continet, sicut & laus fidei augetur per dilectionem, & confessionem. Et damnati qui sunt in Inferno, cum non sperent se posse euadere, ad omne id feruntur, quod eis peruersa voluntas suggerit: sic enim retinet voluntatem aduersam à iustitia Dei, & diligunt ea, pro quibus puniuntur, & eis vti vellent, si possent: atque odiunt pœnas, quæ

*Blasphemia opponitur cõfessioni fidei.*

*Blasphemia est peccatũ mortale, & grauissimum.*

*Dãnati in inferno blasphemant*

nas, quæ infliguntur pro huiusmodi peccatis. Quare talis detestatio diuinæ iustitiæ in eis est interior cordis blasphemia. credendumque est post resurrectionem futuram in eis vocalem blasphemiam, sicut in Sanctis erit vocalis laus Dei. quæst. 13.

## *De Blasphemia in Spiritum sanctum. Cap.* 14.

DE blasphemia, seu peccato in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad literam aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum, siue Spiritus sanctus accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conueniens toti Trinitati, cuius quælibet Persona & spiritus est, & sanctus est, siue prout est nomen personale vnius in Trinitate Personæ. Aug. in lib. de Verbis Domini, peccatum, vel blasphemiam in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando, scilicet. aliquis in peccato mortali oris, cordis, & operis vsque ad mortem perseuerat. Alij verò dicunt esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum: nam Spiritui sancto appropriatur bonitas, Patri potentia, & Filio sapientia. Vnde peccatum in Patrem debent esse, cùm ex infirmitate peccatur, in Filium, cum peccatur ex ignorantia, in Spiritum sanctum, cum peccatur ex certa malitia, id est ex electione mali, cum malitia per se placet, quod dupliciter contingit. Vno modo ex inclinatione habitus vitiosi, & sic non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum sanctum, sed est quædam generalis conditio peccati. Alio modo contingit ex eo, quod per contemptum abijcitur, & remouetur id, per quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes per desperationem, & timor per præsumptionem, & similia: hæc autem omnia, quę peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis: & ideo sic peccare ex malitia est in Spiritum sanctum peccare. Et sex species peccati in Spiritum sanctum assignantur. Desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio agnitæ veritatis, & inuidentia fraternę gratiæ: nam secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, conuenienter prędictæ species ei assignantur, & secundum remotionem, vel contemptum eorum, per quæ homo potest

*An peccatum in Spiritum sanctum sit idem, quod ex certa malitia.*

*Cōueniēter assignantur sex species peccati in spiritum sanctum.*

ab electione peccati impediri, distinguuntur: quæ quidem sunt vel ex parte diuini iudicij, vel ex parte donorũ ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Nam homo aduertitur ab electione peccati ex consideratione diuini iudicij, quod habet iustitiam cum misericordia & per spem, quæ cosurgit ex misericordia: & hæc tollitur per desperationem. & iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione diuinæ iustitiæ punientis peccata & hic timor tollitur per præsumptionem, dum quis præsumit gloriam posse adipisci sine meritis vel veniam sine pœnitentia. Sed dona Dei, quibus retrahimur à peccato, sunt duo. Quorum vnum est agnitio veritatis, contra quod punitur impugnatio veritatis: dum quis agnitam veritatem impugnat, vt licentiùs peccet. Aliud est inuidentia fraternæ gratiæ, dum quis inuidet non solum personæ fratris, sed etiam gratiæ Dei crescenti in mundo. Sed ex parte peccati duo sunt, quæ hominem retrahere possunt à peccato. Quorum vnum est turpitudo actus, & inordinatio, cuius consideratio solet inducere hominem ad pœnitentiam: & contra hoc ponitur impœnitẽtia, prout importat propositum non pœnitendi. Aliud est paruitas, & breuitas boni, quod quis quærit in peccato: cum ex hoc inducatur voluntas hominis vt in peccato non firmetur: & contra hoc ponitur obstinatio. Quod peccatum in Spiritum sanctum irremissibile dicitur diuersimodè: nam si capitur pro finali impœnitentia, irremissibile est: quia peccatum, in quo homo perseuerat vsque ad mortem, neque in hac vita, neque in futura vllo modo remittitur, sed si capiatur secundum alios duos modos dicitur irremissibile: quia quantum est de se, habet meritum, vt non remittatur: & hoc dupliciter. Vno modo, quantum ad pœnam: qui.n. ex ignorantia, & infirmitate peccat, minorem pœnam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, vnde eius pœna minuatur. Quare qui peccabant in Filium hominis, eius diuinitate nondum patefacta, poterant excusationem mereri, & pœna minui: sed qui diuinitatẽ blasphemabant, nullam excusationem habebant, vnde illis pœna minueretur. Alio modo dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea, per quæ fit remissio peccatorum, non tamen per hoc præcluditur via remittendi omnipotentiæ & misericordiæ Dei, per quã

*Quomodo peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.*

aliquando

... quasi miraculose sanantur. ¿Et quia peccare in Spiritum sanctum vno modo est peccare ex certa malitia sic simpliciter peccare contingit. Vno modo ex inclinatione habitus, quod non est propriè peccatum in Spiritū sanctū & peccare hoc modo ex certa malitia non cōtingit à principio nam habitus inclinans ad peccandū, causatur ex præcedentibus actibus. Alio modo quis peccat ex certa malitia, abiiciendo per cōtemptum ea, per quæ homo retrahitur à peccando,:quod est peccatū in Spiritum sanctum: & hoc etiam plerunque præsupponit alia peccata. Impius: enim cū venerit in profūdū malorum cōtemnit. Potest tamen contingere, ꝙ aliquis in primo actu hoc modo peccet in cōtemptū, vel propter libertatē arbitrij, vel propter multas dispositiones præcedentes, vel propter aliquod vehemens motiuū, aut debilem affectum ad bonū: quod non accidit in perfectis. Ad finalem verò impœnitentiam cōtinuatio peccatorū vsque in finem vitæ requiritur. q. 14.

*An homo possit primo peccare in Spiritū sanctum.*

*De vitiis oppositis Scientiæ, & Intellectui. Cap. 15.*

CAEcitas mentis est priuatio eius, quod est principium mentalis, siue intellectualis visionis: cuius principium triplex est. Vnū quidē est lumē naturalis rationis, & hoc cum pertineat ad naturā rationalē, nunquā priuatur ab anima, & si quādoque impeditur à proprio actu per impedimenta viriū inferiorū, quibus indiget intellectus ad intelligēdū vt patet in amētibus, & furiosis. Sed aliud principium visionis intellectualis est aliquod lumen habituale superadditū naturali lumini rationis, vt est gratia, quod lumē interdum priuatur ab anima & talis cæcitas est pœna. Tertiū principiū visiōis intellectualis, est aliquod principium intellectuale, per quod homo intelligit alia: cui principio mens hominis ,potest intendere, vel non intendere, siue ex hoc, quod habet voluntatē spontaneè se auertentē à consideratione talis principij, vel per occupationem mētis circa alia, quæ magis diligit, per quæ mens auertitur: & vtroque modo cæcitas est peccatum. Et hebetudo sensus rationem peccati habet, inquantum est voluntaria, sicut in eo, qui propter carnales affectus negligit, aut fastidit subtiliter discutere de spiritualibus rebus: & opponitur ipsa hebetudo dono intellectus, sicut cæcitas mentis. Nam cæ-

*Cæcitas mētis est peccatū.*

*Hebetudo sensus differt à cæcitate mentis.*

B

citas importat omnimodam priuationẽ cognitionis spiritualium bonorũ:hebetudo autem sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatẽ mentis circa considerationem ipsorum spiritualium bonorum. Ille enim est hebes circa intelligentiam,qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere nõ potest,nisi per multa ei exposita, & tunc etiam non pertingit ad considerandum perfectè omnia, quæ pertinent ad rationẽ rei. Et ex vitiis carnalibus maximè oriũtur cæcitas mentis.& hebetudo sensus: nã per gulam, & luxuriam intentio hominis maximè ad corporalia applicatur, & per consequens debilitatur operatio intellectus, sed magis per luxuriam, quã per gulã. quia delectationes venereorum sunt maiores, quã ciborum. Vnde ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter excludit cognitionem bonorũ spiritualiũ, & ex gula hebetudo sensus, quæ reddit hominẽ debilem ad huiusmodi intelligibilia. Quare virtutes oppositæ, videlicet abstinẽtia, & castitas maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis, vt dicitur Danielis 1.q.15.

*Ex peccatis carnalibus oritur cæcitas mentis, & hebetudo sensus.*

## *De Præceptis pertinentibus ad prædicta. Cap. 16*

*An in lege veteri debuerit dari præcepta credendi.*

LEX cùm non imponatur ab aliquo domino nisi suis subditis, ideo præcepta legis præsupponunt subiectionem recipientium legem ad eum, qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, quia accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta: & propter hoc Exo. 20 id, quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cùm dicitur, Ego sum Dñs Deus tuus, qui eduxit te de terra Aegypti. & similiter Deut. 6. præmittit, Audi Israël Dominus Deus tuus est. Deut. 6. Dominus Deus tuus vnus est. Cùm autẽ in fide multa cõtineantur ordinata ad fidem, qua credimus Deum esse, quod est primũ, & principale inter omnia credibilia: ideo fide supposita possunt dari præcepta de aliis credendis: sed in veteri lege secreta fidei non erant exponenda populo rudi. Quare supposita fide vnius Dei, nulla alia præcepta de fide data sunt in veteri lege, sed magis pcepta prohibẽtia defectus, per quos corrũpi posset fides. Et cõueniẽter tradũtur in lege præcepta pertinẽtia ad sciẽtiã, & intellectum: nã circa ea tria cõsiderari possuntt

*In veteri lege cõuenienter*

primò acceptio ipsorum, secundò vsus, tertiò conseruatio. Sed acceptio scientiæ, & intellectus fit per doctrinam, & disciplinam, quæ in Deut. c. 6. præcipiuntur. sic etiam eorum vsus, & conseruatio præcipitur vt patet Deute. c. 4. quod tamen abundantius fit in nouo Testamen. q. 6.

*ter traditur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.*

## De Spe. Cap. 17.

SPes est virtus, cum bonum faciat actum hominis, & debitam regulam attingat: nam humanorum actuum duplex est regula, seu mensura. Vna proxima, & homogenea, videlicet ratio. Alia suprema, & excedens, videlicet Deus. Vnde omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum, est bonus: sed actus spei, de qua nunc loquimur, deū attingit, est enim eius obiectum bonum arduum possibile haberi. Possibile vero aliquid est nobis ꝑ nosmetipsos, seu per alios: quare prout speramus aliquid vt possibile nobis per diuinum auxilium, spes nostra attingit, ad ipsum Deum cuius auxilio innitimur. Et ideo patet quod spes virtus, cum faciat actum hominis bonum: nec vllus, spe attingente Deum, potest malè vti, sicut nec virtute morali attingente rationem. Et obiectum ipsius spei est beatitudo æterna: quia effectus suæ causæ proportionatus esse debet: Cum igitur Deus sit infinitæ virtutis bonum: id quod ab eo sperare finaliter debemus, est vita æterna, quæ in fruitione eius consistit, nec minus ab eo sperādum est, quam sit ipse. Alia autem speramus ab ipso, seu petimus in ordine ad beatitudinem æternam. Et spes potest esse alicuius. Vno mō absolute, & sic solius boni ardui est ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius, videlicet amoris: & sic potest esse etiam eorum, quæ ad alium pertinent, spes enim directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet: quia motum, seu processionem in bonum arduum designat. Sed motus proprium terminum mobili proportionatū respicit vnde propriū bonum directè attendit Sed præsupposita vniōe amoris, cuius est distincta vnire, pōt aliquis sperare, & desiderare alteri vitā æternam: inquantū est ei vnitus per amorē, & sic est eadē virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi, & alteri. Et quia nō licet sperare aliquod bonum præter beatitudinē, sicut vltimum finē, sed solū sicut id, quod est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam nō

*Spes est virtus*

*Obiectum spei est beatitudo.*

*An aliqs possit sperare alteri beatitudinem.*

*An aliqs possit licite sperare*

*in hoie.* licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa mouente in beatitudinem: sed licet sperare de creatura, sicut de agente secundario, & instrumentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcunque bona consequenda ordinata in beatitudinem, & hoc modo conuertimur ad Sanctos, & ab hominibus aliqua petimus. Et quia spes attingit supremam regulam actuum humanorum, quam attingit & sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur, & sicut vltimam causam finalem: inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat: & sic patet, quod spei inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum ergo in hoc cõsistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto, manifestum est, quod spes est virtus theologica, & quæcunque alia spes adipisci expectat sperat in ordine ad Deum, sicut ad vltimum finem vel sicut primam causam efficientem. Et est distincta ab aliis virtutibus theologicis: quia diuersam habet rationem obiecti quæ sufficit ad distinctionem habituum: charitas enim facit hominem inhærere Deo propter seipsum per affectũ amoris vniens mentem hoĩs Deo. Sed spes & fides faciunt hominẽ inhærere Deo, sicut cuidã principio, ex quo aliqua nobis ꝓueniunt. Ex ipso enim prouenit nobis & cognitio veritatis & adeptio perfectæ bonitatis: nã fides facit hominem inhęrere Deo, prout est nobis principiũ cognoscendi veritatem & spes Deo inhærere facit, inquantũ per ipsam diuino auxilio innitimur ad obtinendã beatitudinem. Et fides absolutè præcedit spem: nã obiectum spei, vt dictũ est, vno modo est æterna beatitudo, & alio mõ diuinũ auxiliũ. Vtrunq; aũt ꝓponitur nobis per fidẽ: per eam eñ innotescit nobis, ꝙ ad vitam æternam peruenire possumus, & ad hoc paratũ est nobis diuinun auxiliũ, sed istud est ex fide scd̃m Ap. Heb. 11. Accedentem ad Deũ credere oportet. Et secundũ ordinem generationis, & naturæ, scd̃m quem imperfectũ est prius perfecto, spes prior est charitate: introducitur enĩ quis ad amãdum Deum per hoc, ꝙ timens ab ipso puniri, cessat à peccato. Sic etiã spes introducit ad charitatẽ, inquantum sperat aliquis remunerari à Deo: vnde accendiť ad amandũ ipsum & præcepta eius seruãda. Sed secundũ ordinem perfectiõis secundum quẽ naturaliter perfectum est prius imperfecto, charitas est prior: perfectus est enim amor, quo aliquis secũ dum

*Spes est virt' theologica.*

*Spes distincta est ab aliis virtutib' theologicis.*

*Fides prælio cedit spẽ.*

*Quando spes ẽ prior charitate, & e contra.*

Amor se amatur, & imperfectus, quo quis amat aliquid non secundū ipsum, sed, vt illud bonum sibi ipsi proueniat sicut homo amat rem quā concupiscit. Perfectus vero amor ad charitatem pertinet, quia Deo inhæret secundū se ipsam: spes autē intendit aliquid sibi obtinere. Vnde charitas est prior, & spes per ipsam perfectior redditur q. 18.

*De Subiecto Spei. Cap. 13.*

Spes in voluntate est sicut in subiecto: obiectum enī eius est bonum arduum. ergo ad partem appetitiuā pertinet. Sed quia alius est appetitus sensitiuus, alius intellectiuus. illi motus, qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passiōe in superiori vero sine passione. Sed actus virtutis spei non potest pertinere ad appetitū sensitiuum, quia bonū diuinū est obiectum principale huius virtutis, & non aliquod bonū sensibile, igitur in voluntate est, vt in subiecto. Et cum obiectum eius principale sit beatitudo æterna prout possibilis est haberi ex auxilio diuino, bonum autē arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi scdm quod ēst futurū: ideo cum beatitudo in Beatis, iam nō sit futura, sed præsens non potest in ipsis esse virtus spei. Euacuatur ergo in patria sicut & fides. Et sperant beatitudinem alii Beati non virtute spei, sed charitatis amore. Nec in dānatis est spes: quia ad conditionem miseriæ dānatorum pertinet, vt ipsi sciant nullo modo dānationem euadere posse, & ad beatitudinem puenire: nam sicut ratione beatitudinis est, vt aliquis sit certus de perpetuitate ipsius, aliter voluntas non quietaretur: ita de ratione dānationis est perpetuitas pœnæ, quæ voluntatem ipsam affligit: non aūt repugnaret, aut affligeret si perpetuitatem ignoraret. Quare in viatoribus, & in purgatorio existentibus est spes: quia apprehendunt beatitudinem, vt futurum possibile. Et Viatorum spes certitudinē habet nō essentialiter, vt est in vi cognoscitiua, sed participatiuè innitendo diuinæ omnipotentiæ, & misericordiæ: per quā qui gratiam non habet potest eā consequi certus per fidem de omnipotentia, & misericordia ipsius Dei. Participat ergo spes certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiua. q. 19.

*Spes ī voluntate est sicut ī subiecto.*

*Spes non est in beatis.*

*In dānatis nō est spes.*

*An spes Viatorū certitudinem habeat.*

*De Dono Timoris. Cap. 19.*

Timor duplex obiectum habere potest. Quorum vnum est ipsum malum, quod homo refugit. Aliud est illud

*Deus timeri pōt propter*

*pœnam.* à quo malum prouenire poteſt. Primo modo Deus non poteſt timeri, cum ſit ipſa bonitas, vnde timoris obiectum eſſe non poteſt. Sed ſecundo modo poteſt deus timeri, inquantum ab ipſo, vel per cōparationē ad ipſum nobis poteſt aliquod malum imminere: à deo: enim imminet nobis malum pœnæ, quod nō eſt ſimpliciter malum, ſed ſecundū quid. Nā malum ſimpliciter eſt culpa, quæ excludit ordinem ab vltimo fine. Sed malum pœnæ eſt quidem malum, inquantum priuat aliquod bonū particulare. eſt tamē bonū ſimpliciter prout dependet ab ordine vltimi finis. Ex cōſideratione igitur ſuæ iuſtitiæ timetur à nobis deus. Et alius eſt timor filialis, alius initialis, & ſeruilis alius, atque mūdanus: nā ſi aliquis cōuertatur ad Deum, & ei inhæreat propter timorē pœnæ: timor ſeruilis erit timor filialis, timēt enim filij offēſam patris, ſi autem propter vtrunque, eſt timor initialis, qui medius eſt inter vtrunque timorem: quandoque autem à deo auertitur homo propter mala, quæ timet, & ille timor dicitur humanus, vel mūdanus, qui proprie eſt, cum aliquis mūdo innititur tanquam fini. Et cum timor ex amore naſcatur quia timet aliquis amittere, quod amat: talis timor mūdanus, qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice, ſemper eſt malus. Sed timor ſeruilis eſt bonus, non ex parte ſeruitutis, quia ſic contrariatur charitati, ſeruilitas enim non eſt de ratione timoris ſeruilis, ſicut nec informitas pertinet ad ſpeciem fidei informis, nam ſpecies habitus moralis, vel actus capitur ex obiecto. Sed timor ſeruilis ſecundum ſuam ſubſtantiam non importat niſi timorem pœnæ, ſiue timeatur, vt principale malum. ſiue non timeatur, vt principale malum ideo ſecundum ſubſtantiam bonus eſt, ſed eius ſeruilitas mala, quæ ſe non compatitur cum charitate. Nec idem eſt timor ſeruilis, & filialis ſecundum ſubſtantiam: cum differant ſpecie, nam timor ſeruilis reſpicit Deum, ſicut principium inflictiuū pœnarum, timor vero filialis reſpicit Deum, nō ſicut principium culpæ, ſed potius ſicut terminum, à quo refugit ſeparari per culpam, & ſecundum iſtam diuerſitatem malorum iſti timores ſpecie differunt. Sed timor pœnæ ſtare poteſt cum charitate, ſicut amor ſui, quia eiuſdem rationis eſt: quod homo cupiat bonum ſuum, & quod eo priuari timeat. amor autem ſui tripliciter ſe poteſt habere ad charitatem. Nam vno modo

*Timor diuiditur in filialem ſeruilem initialem & mundanū.*

*Timor mundanus ſemper eſt malus.*

*Timor ſeruilis eſt bonus.*

*Timor ſeruilis cum filiali nō eſt idem in ſubſtantia*

*An timor ſeruilis remaneat cū charitate*

modo contrariatur, charitati, pro vt aliquis in amore proprij boni finem constituit. Alio vero modo includitur in charitate, secundum quod homo se diligit in deo, & propter Deum. Tertio modo distinguitur à charitate, sed ei nō repugnat, cū aliquis diligit se ipsum secundum rationem proprij boni, ita tamē, quod in hoc proprio bono nō cōstituit finē. Sic timor pœnæ vno modo includitur in charitate, nā separari à Deo, quia pœna est: charitas maximè refugit Vnde ad timorē castum hoc pertinet. Sed alio modo charitati contrariatur secundū quod aliquis refugit pœnā contrariam suo bono naturali, sicut principale malum contrariū bono, quod diligitur vt finis: & sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto: quia, scilicet homo timet malū pœnale ratione separatiōis à Deo sed etiā timet inquantū est nociuū proprij boni, tamē in illo bono nō cōstituitur eius finis, vnde nec illud malum formidatur tanquā principale malum: & iste timor pœnæ potest esse cū charitate, sed timor pœnæ non dicitur esse seruilis, nisi quando pœna formidatur, sicut principale malum: & ideo timor inquantum seruilis non manet cum charitate: substantia vero timoris seruilis potest cum charitatē manere, sicut amor serui potest manere cum charitate. Et timor initium sapientiæ dicitur: initium autem sapientiæ potest aliquid dici dupliciter. Vno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad eius essentiam. Alio modo, quantum ad eius effectum. Initium vero sapientiæ secundum eius essentiam sunt prima principia sapiētiæ, quę sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est, vnde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiæ: aliter tamen timor seruilis, & aliter timor filialis. Timor enim seruilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, prout aliquis timore pœnæ discedit à peccato, & per hoc habilitatur ad sapientiæ effectū: quare Eccl. primo. Timor domini expellit peccatum. Sed timor castus, vel filialis est sapientiæ initium, sicut primus effectus sapientiæ ad ipsam enim pertinet, quod humana vita reguletur secundum diuinas rationes. Vnde homo Deum reueretur, & se ei subijcit. Nec timor initialis differt secundum substan-

*Timor est initium sapientiæ*

*lialis non differt ab initiali secundum substantiam* tiam à filiali, sed ad eum se habet, sicut imperfectum ad perfectum: capitur enim, secundùm quòd competit statui incipiẽtiũ, in quibus inchoatur quidã timor per charitatis inchoationẽ, nõ tamen pefectè inest filialis timor, & sicut charitas imperfecta non differt secundùm essentiam à perfecta. sed solum secundùm statum, ita timor initialis non differt à filiali secundum essentiã. Et quia timor mundanus est malus, per hunc enim Petrus negauit Christum,

*Timor filialis est donũ Spiritus sancti.* & timor seruilis, quãuis sit bonus, & à Spiritu sancto, non tamen est donum Spiritus sancti, quia potest habere annexam voluntatẽ peccandi, dona verò Spiritus sancti nõ possunt esse cũ tali voluntate, quia nõ sunt sine charitate. Relinquitur, ꝙ timor filialis sit donum Spiritus sancti: sunt enim hæc dona quædã perfectiones habituales potentiarũ animæ, quib⁹ benè mobiles reddũtur à Spiritu sancto. Ad hoc autem, quod aliquid sit bene mobile à mouente, requiritur, vt sit ei subiectum non repugnans: quia ex repugnãtia mobilis ad mouens impeditur motus, & hoc maximè

*An crescẽte charitate minuatur timor.* facit timor filialis, cũ per ipsum Deum reuereamur, & refugimus nos seducere ab eo. Vnde primum locũ tenet in ascendendo, & vltimum in descendendo inter dona Spiritus sancti. Qui timor filialis crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa: quia quantò magis aliquis aliquem diligit: tantò magis timet eum offendere, & ab eo separari. Sed timor seruilis, quãtum ad seruilitatem, totaliter tollitur charitate adueniente, quãuis secundum substantiam remaneat timor pœnæ. Diminuitur tamen iste timor crescente charitate, quantùm ad actum: quia quantò magis aliquis diligit deum: tantò minùs timet pœnã. Primò quia minùs attẽdit ad proprium bonum, cui cõtra

*Timor castus erit in beata patria.* riatur pœna. Secundo quia firmiùs inhærẽs magis cõfidit de pręmio, & per cõsequẽs minus timet de pœna. Nec timor seruilis, siue timor pœnę erit in beata patria: excludit enim talis timor per securitatẽ æternæ beatitudinis. Sed timor filialis perficietur perfecta charitate: qui timor nõ infert pœnã, sed magis admirationẽ de incõprehẽsibilitate Dei. Vnde Aug. dubius, si erit in patria iste timor, dicit, In futuro seculo nõ erit timor exiens à malo, sed tenẽs in bono, ꝗđ amitti nõ potest, si nõ erit timor, id ꝑmanebit, quo timor ipse ꝑducit. Et dono timoris paupertas spirit⁹ respõdet:

det: quia timorem filialem pertinet exhibere reuerentiam Deo, & ei subditum esse. sed per recessum à rebus exterioribus: ab honoribus, & diuitijs maximè homo relinquit magnificentiam sui ipsius, & superbiam: ideo timor Dei congruit humilibus, qui propria voluntate per instinctum Spiritus sancti omnia abiiciunt, de quibus dicitur, Beati pauperes spiritu. q. 19. *Timori respondet paupertas spiritus.*

## *De Vitijs oppositis Timori,* Cap. 20

DEsperatio est peccatũ: nam omnis motus appetitus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus & omnis motus appetitus habens se conformiter intellectui falso, est malus, & peccatũ: quod enim est Verũ vel falsum in intellectu, in appetitu est bonũ, vel malũ. Sed circa Deum vera existimatio intellectus est, quod ex ipso prouenit salus hominũ, & peccatoribus venia datur, & falsa opinio est, quod peccatori pœnitenti deneget veniã & per gratiam iustificantẽ non cõuertat ad se peccatores. Vnde sicut motus spei, qui se habet cõformiter ad veram existimationem, est laudabilis, & virtuosus: ita motus desperationis, qui se habet cõformiter falsæ existimationi de Deo, est vitiosus, & peccatum. *Desperatio est peccatum.* Quæ desperatio potest esse sine infidelitate: nã potest aliquis habere rectã fidem in vniuersali, & tamen deficere in motu appetitiuo circa particulare, corrupta eius ęstimatione per habitum, vel per passionem: sicut qui fornicatur eligens fornicationem sibi bonam, vt nunc, habet corruptã estimationem in particulari, cum tamen retineat vniuersalem existimationem veram secundum fidem quod fornicatio sit peccatum mortale. *Desperatio potest esse sine infidelitate.* Sic aliquis retinẽdo in vniuersali verã æstimationem fidei, videlicet in ecclesia esse remissionem peccatorum potest tamen pati motum desperationis, quod sibi existenti in tali statu, non est sperandum de venia, corrupta eius æstimatiõe in particulari: nã necesse est: quod ab ęstimatione in vniuersali ad appetitũ rei particularis perueniatur mediante æstimatione particulari. Et peccata, quæ primo, & per se auersionem habent à Deo, inter mortalia sunt grauissima: vnde opposita virtutibus theologicis, quæ habent Deum pro obiecto, sunt alijs grauiora, videlicet infidelitas, odium, & desperatio: inter quę si *An desperatio sit maximũ peccator.*

odium,& infidelitas desperationi comparentur:inuenientur secundum rationem propriæ speciei grauiora. Nam infidelitas prouenit ex hoc, quod homo non credit ipsam dei veritatem:& odium prouenit ex hoc, quod voluntas hominis contrariatur diuinæ bonitati. Desperatio vero ex hoc quod homo nõ sperat se bonitatẽ Dei participare. Ex quo patet, quod infidelitas,& odium Dei sunt contra Deum, secundũ quod in se est:desperatio autem,secundum quod eius bonũ participatur à nobis. Vnde maius peccatum est, secundum se loquendo non credere dei veritatem, vel Deũ odire, quã nõ sperare consequi posse gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra:sic desperatio est periculosior, quia per spem reuocamur a malis, & inducimur ad bona prosequenda. Et dupliciter desperatio de beatitudine oriri potest. Vno modo, quia non reputatur vt bonum arduum. Alio modo, quia non reputatur possibilis adipisci vel per se, vel per alium. Primo modo maximè causatur ex luxuria:quia per delectationes venereas homo fastidit spiritualia bona,& non sperat ea, quasi quædam bona ardua. Secundo modo ex acidia oritur: perducitur enim homo ex magna deiectione animi, ita vt videatur ei nunquam posse releuari ad aliquid bonum:& sic existimat illud bonum impossibile sibi adipisci per se, vel per alium. Vnde desperat. q. 20.

*An desperatio ex acidia oriatur.*

## *De Præsumptione.* *Cap.* 21

*Præsumptio an innitatur deo vel propria virtuti.*

PRæsumptio immoderantiam quandam importat circa spem, prout aliquis propria virtute confidit adipisci aliquod arduum super suam facultatem, & hæc opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe. Importat enim immoderantiam quandam, prout aliquis tendit in aliquod bonũ, vt possibile per virtutẽ, & misericordiã diuinam, quod deo nõ conuenit, sicut cum quis sperat sine pœnitẽtia ab eo veniã obtinere, vel gloriã sine meritis,& hæc præsũptio est peccatũ in Spiritum sanctum: quia per eã tollitur, vel cõtemnitur adiutoriũ Spiritus sancti:per quod homo reuocatur á peccato. Et est peccatũ præsumptio: quia omnis motus appetitiuus cõformiter se habens ad intellectũ falsum, est malus,& peccatũ, sed præsumptio ha-

*Præsumptio est peccatũ.*

ptio habet inordinatam spem, & conformatur intellectui falso, videlicet quod Deus perseuerantibus in peccato veniā concedat, & sine meritis gloriam largiatur: ergo est peccatum minus tamē desperatione: quia magis proprium est deo misereri, quā punire propter eius bonitatem. Et quia vitia nō solum virtutibus manifeste sunt cōtraria, sed etiā quadā specie palliata sunt similia sicut astutia prudentiæ: sic præsumptio manifestā oppositionem videtur habere ad timorē seruilem: qui respicit pœnam prouenientem ex iustitia Dei cuius remissionem sperat præsumptio. Sed secundū falsam similitudinem magis contrariatur spei, cum importet quandam inordinatā spem de Deo, & quia directius opponūtur quę sunt vnius generis quā quę sunt diuersorū generū, ideo præsumptio directius opponitur, spei quā timori: & spei contrariatur ratione propriæ differētiæ, sicut inordinatū ordinato: timori vero cōtrariatur ratiōe differētiæ sui generis, videlicet motus spei. Et præsūptio, quæ innititur propriæ virtuti, ex inani gloria oritur: cū enim aliquis multū desiderat gloriam, attentat id, quod super vires suas est, vt admirationē generet. Præsūptio vero, quę inordinate innititur diuinæ misericordiæ, vel potētiæ, per quā sperat obtinere gloriam sine meritis: & veniam sine pœnitentia: ex superbia oritur: quia tanti se ęstimat, quod etiā eum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat. q. 21.

*Præsumptio magis contrariatur spei quam timori.*

*Præsumptio oritur ex superbia & inani gloria.*

## *De Præceptis pertinentibus ad spem, & Timorem.* *Cap.* 22

PRæceptorū in sacra Scriptura: quædā sunt præābula ad legē, & quæda de substantia legis. Præambula sunt, quibus nō existentibus lex locum habere nō potest: & hæc sunt de actu fidei, & spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur vt recognoscat actorem legis talem, cui subdere se debeat: & per spem præmij inducitur homo ad obseruantiam præceptorum. Sed præcepta de substantia legis sunt, quæ homini iam subiecto, & ad obediendum parato imponuntur pertinentia ad rectitudinem vitæ: vnde talia præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum. Sed præcepta fidei, & spei non erant proponenda per modum pręceptorum: quia nisi homo iam crederet

*An de spe debeat dari aliquod preceptū.*

tamen est in ipso agere,&non agere:vnde tolleretur ratio voluntarij, & sic excluderetur meritum.Sed oportet,quòd sic voluntas moueatur à Spiritu sancto ad diligẽdum,quòd etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Et quia nullus actus perfectè producitur ab aliqua potentia actiua,nisi sit ei cõnaturalis per aliquam formã, quę sit principium actionis ideo Deus,qui omnia mouet ad debitos fines,singulis reb' indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos. Cũ itaque actus charitatis excedat naturam potentiæ volũtatis,nisi aliqua forma superadderetur nãli potẽtię,per quam inclinaretur ad dilectionis actum:imperfectior esset in actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum:nec esset facilis, & delectabilis, quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut charitas,nec aliqua ita delectabiliter operatur.Vnde maximè necesse est, ꝙ ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potẽtię naturali,inclinans ipsam ad charitatis actum ,& faciens eam prõptè, & delectabiliter operari. Et est virtus charitas: nam sicut virtus mortalis est,prout rectam rationem attingit,ita charitas,cum Deum attingat,& nos ipsi coniungat, est virtus. Humani enim actus bonitatem habent,secundum quòd regulantur debita regula,& mensura:quæ duplex,scilicet est humana ratio,& ipse Deus. Atq; specialis virtus est,quia actus,& habitus per obiecta specificantur:sed propriũ obiectum amoris est bonũ.Vnde vbi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris.Bonum autẽ diuinum, in quãtum est obiectum beatitudinis, habet specialem rationem boni:vnde amor charitatis, qui est amor huius boni, est specialis amor , & sic est specialis virtus. Et vna virtus est, quia vnus est finis charitatis, videlicet diuina bonitas : & vna est communicatio beatitudinis æternæ, super quã hæc amicitia fundatur: in amicitia verò ratione diuersi finis,& cõmunicationis plures sunt species amicitiæ.Et inter omnes virtutes charitas est excellẽtissima virtus: quia cùm bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula,necesse est,quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorũ actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum,videlicet ratio humana, & Deus. Sedde-

*Charitas est virt', & specialis.*

*Charitas est vna virtus.*

*Charitas est prima inter omnes virtutes.*

us est prima regula, à qua etiã humana ratio regulanda est: & ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eò quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus, vel intellectuali bus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam: propter quod oportet ꝙ etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quæ magis deũ attingit. Semper aũt id quod est per se maius est eo, qd est ꝑ aliud. Fides aũt, & spes attingunt Deũ, secũdũ ꝙ ex ipso prouenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni: sed charitas attingit ipsum Deũ, vt in ipso sistat, non vt ex eo aliquid nobis proueniat. Et ideo charitas est excellentior fide, & spe: & per cõsequens omnibus alijs virtutib'. Nec aliqua vera est virtus sine charitate: quia virtus ordinaẽ ad bonũ. Sed bonũ est finis, qui sicut duplex est, vnus vltimus, & alius proximus, ita etiã est duplex bonum. vnum quidẽ vltimum, & vniuersale & aliud proximum, & particulare. Sed vltimũ, ad quod ordinatur homo, est dei fruitio per charitatẽ, igitur nulla virtus ordinans ad istud vltimum bonũ, potest esse sine charitate. Si verò capiatur virtus, secũdũ ꝙ est ad aliquẽ finẽ particularẽ, inquantùm ordinatur ad aliquod particulare bonum potest esse sine charitate. Si verò illud particulare bonũ non sit verum, sed apparens, virtus, quæ est in ordine ad hoc bonũ nõ erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis: sicut auarorum iustitia, qui metu grauium damnorum aliena contemnunt, & similia. Quòd si illud bonũ particulare sit verum bonũ, puta conseruatio ciuitatis, & similia, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi ad finale, & perfectum bonũ referatur. Et charitas est forma virtutum: quia per ipsam ordinantur actus omniũ aliarum virtutum ad vltimum finẽ: & radix dicitur, prout ex ea sustentantur, & nutriuntur omnes aliæ virtutes: & ex appetitu finis concipit actus aliarum virtutum ipsos imperando. q. 23.

*Sine charitate nõ est aliqua vera virtus.*

*Charitas est forma virtutũ.*

*De Charitate in cõparatione ad Subiectũ. Cap. 24.*

*Charitas est in voluntate, & per infusionem.*

BOnum diuinum obiectum est charitatis, & non aliquod sensibile bonum, ideo charitatis subiectum est appetitus intellectiuus, & non sensitiuus: & cum charitas amicitia quædã sit hominis ad Deum fundata super cõmunicatione beatitudinis æternę, nõ põt naturaliter nobis inesse, neq; ꝑ vires

... naturales acquiri, sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris, & Filij, cuius participatio in nobis est ipsa charitas, qd enim facultaté naturalé excedit, no pôt no bis esse naturale, neq; p potétias naturales acquisitũ, qa effectus naturalis nõ transcendit suã causam. Sic ẽt nõ infunditur secũdũ capacitaté naturaliũ, cùm superexcedat ꝓportioné naturæ humanæ sed solũ dat ex volũtate Spũs sancti distribuẽtis sua dona, prout vult. Et ex parte actus charitas in via auget tendẽdo in Deũ, q est vltimus finis nostræ beatitudinis: tantò enim magis in via ꝓcedimus, quãtò magis Deo p affectũ mẽtis appropinquamus: hoc aũt opatur charitas, qua p ipsam Deo vnimur. Sed nõ auget charitas per additioné, sicut quantitas corporalis, quæ distinguibilis est secũdũ sitũ, & numerũ: nec etiã augetur p additioné, dũ extenditur ad quędã obiecta, ad quæ se prius non extẽdebat, vt in sciẽtijs respectu pluriũ obiectorũ cognitorũ: quia etiã minima charitas extẽdit se ad oĩa illa, quę sunt ex charitate diligẽda. Quare augetur per solam intentionem, quia subiectum eius, quod est anima, magis, ac magis participat charitatem, prout magis reducitur in actum illius, ac ei subditur. Vnde perfectius similitudo, Spiritus sancti in anima participatur. Nec quolibet actu charitatis ipsa charitas augetur, sed ad charitatis augmentum disponit, inquantum ex vno actu redditur homo promptior iterum ad agendum charitatem: & habilitate crescente homo prorumpit in actum feruentiorem dilectionis, quousque conetur ad charitatis perfectum, & tunc charitas augetur in actu. Sic etiam augmentum fit in animalibus, & plantis: non enim est motus continuus, ita quòd si aliquid tantùm augetur in tanto tempore, necesse sit proportionaliter in qualibet parte augeri aliquid tantùm, sicut in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, & nihil agens actu, & postmodum producit effectum, quod prius disposuerat. Et charitas in via potest augeri magis, ac magis: nam charitas ex parte speciei propriè terminum augmenti non habet: quia participatio est, Spiritus sancti, & ex parte agentis charitatem est Deus, qui est infinitæ virtutis. Nec etiã ex parte subiecti præfigi potest terminus huic augmento: quia semper charitate excrescẽte super excrescit habilitas ad ulterius augmentum: quare

*Charitas nõ infunditur secundũ capacitaté naturaliũ, & in via augetur.*

*Charitas nõ augetur per additionem.*

*Nullus terminus præfigitur in hac vita augmento charitatis.*

*An charitas in hac vita posit esse perfecta.* nullus terminus præfigitur augmento charitatis in hac vita. Et perfectio charitatis potest intelligi ex parte ipsius Dei, & sic non potest perfectè haberi. Nam Deus tantum est diligibilis, quantum est bonus: Vnde per hunc modum nulla creatura pôt eum infinitè diligere, sed solum est Dei charitas hoc modo, quo seipsum diligit. Ex parte verò diligentis tunc charitas est perfecta, quando diligit tantum, quantũ potest: quod quidem tripliciter contingit. Vno modo sic, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum, & hæc est perfectio charitatis in patria, quæ in hac vita haberi non potest propter infirmitatem nostram, qua semper actu cogitare de Deo est impossibile. Alio modo, vt homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus diuinis prætermissis alijs, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit: & ista perfectio charitatis, quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, vt nihil cogitet, vel velit, quod diuinæ dilectioni sit contrarium: & hæc perfectio est communis omnibus habentibus charitatem. Et conuenienter tres gradus charitatis distinguuntur, videlicet incipiens, proficiens, & perfecta charitas secundum diuersa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum: nam primum studium incipientium est ad recedendum à peccato, & resistendum concupiscentijs eius. Secundum studium succedit vt principaliter intendat ad hoc, vt in bono proficiat, & per argumentum roboretur, quod est proficientium, Tertium est, vt homo inhæreat Deo, & eo fruatur, quod pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolui, & esse cum Christo. Et charitas in cõparatione ad obiectum propriũ, minui non potest, sicut nec augeri: sed cum augeatur secundum quantitatem, quam habet per comparationem ad subiectum, hoc oportet considerare, vtrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet, quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur: quia conseruatio vniscuiusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus: vnde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, & tandem

*Cõueniẽter tres gradus charitatis distinguuntur.*

*Charitas nõ pôt diminui.*

tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locũ non habet quia charitas non causatur ab humanis actibus sed solũ à Deo. Vnde relinquitur, quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuatur, nec corrumpatur: si desit peccatum in ipsa cessatione Ergo diminutio charitatis non potest causari nisi à Deo, vel aliquo peccato. Adeo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ, secundùm quod subtrahit gratiam in pœnam peccati: vnde nec ei competit diminuere charitatem nisi per modum pœnæ, pœna autem debetur peccato quod peccatum si est mortale, non minuit, sed totaliter charitatem corrumpit. Si vero est veniale, minuere non potest: quia charitas est circa finem vltimum veniale autem est circa ea, quæ sunt ad finẽ. Sed non minuitur amor finis per inordinationem eorum, quæ sunt ad finem, non enim qui delinquit in minori, debet pati detrimentum in maiori & Deus non plus se auertit ab homine, quàm homo auertat se ab ipso. Vnde qui peccat venialiter, non debet priuari charitate, quæ ordinatur ad vltimum finem. Quare charitas nullo modo minuitur: potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius, quæ fit per peccata venialia, vel per cessationẽ ab exercitio operũ charitatis. Et charitas semel habita ex parte subiecti est amissibilis in via propter arbitrij libertatem: volũtas enim non semper actu fertur in Deũ, vnde quando non ita fertur: potest aliquid occurrere, per quod charitas amittatur. Sed charitas Patriæ ita replet rationalem mentem, ꝙ omnis actualis motus eius fertur in Deum, & sic inamissibiliter habetur ad similitudinem formarum generabilium, in quibus materia harum sic incipit vnam formam, quod remanet potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentia per vnam formã: & ideo vna forma potest amitti per acceptationẽ alterius. Sed forma corporis cœlestis quia replet totam materiæ potentiam, ita ꝙ non remanet in ea potentia ad aliam formam: inamissibiliter inest. Et per vnum peccatum mortale charitas amittitur: quia de ratione charitatis est Deũ diligere super omnia, ita vt totaliter ei homo se, & sua subiiciat. Sed per peccatũ mortale cõtrariatur homo præceptis diuinis, præferẽdo peccatũ diuinæ amicitiæ vnde cùm charitas nõ sit ha

*Caritas minuitur per peccatum* (margin: *Cacitas meins est peccatum*)

*An charitas semel habita possit amitti.*

*Charitas amittitur per vnũ peccatũ mortale.*

bitus acquisitus, sed infusus à Deo per vnum peccatũ mortale amittitur, ex hoc ꝙ ponitur obstaculum influentiæ diuinæ, sicut cessaret lumen in aere, si poneretur obstaculum illuminationis Solis. q. 24.

*De obiecto charitatis. Cap. 25.*

*Charitas se extēdit ad proximos.* HAbitus charitatis nō solùm se extendit ad dilectionẽ dei, sed etiam ad dilectionem proximi: ratio enim diligendi proximum Deus est, cùm in proximo hoc diligamus, vt in Deo sit. Vnde idẽ specie actus est, quo diligitur Deus & quo diligit proximus: quia eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantùm referuntur ad vnũ bonum commune, quod est Deus. *Charitas ex charitate diligitur.* Et charitas cùm nō sit simplex amor, sed habeat rationem amicitiæ, ex charitate diligitur, prout bonũ, quod amico volumus: est enim charitas illud bonum, quod optamus omnibus, quos ex charitate diligimus. *Creaturæ irrationales nō diliguntur ex charitate.* Creaturæ verò irrationales nō possunt ex charitate diligi: primò quia amicitia habetur ad eum, cui volumus bonum, sed habere bonum est proprium rationalium, quæ per liberum arbitriũm vtuntur bono. Secundò, nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi secundũ similitudinem. Tertiò non possunt creaturæ irrationales diligi ex charitate, quæ fundatur super cōmunicatione beatitudinis æternæ, cuius non est capax creatura irrationalis. *An homo ex charitate diligat seipsum.* Sed seipsum homo ex charitate diligit, non vt amor est virtus vnitiua, & in hoc habemus amicitiam ad alios, ꝙ ad eos habemus, sicut ad nosipsos. Vnde Eth. 9. dicitur, Amicabilia, quæ sunt ad alterũ, veniunt ex his, quæ sunt ad seipsum. Hominis autẽ ad seipsũm non est vnio, sed vnitas: sed vt charitas est amicitia hominis ad Deũ principaliter, & ex consequẽti ad ea, quæ sunt Dei, inter quæ est etiam ipsẽmet homo, qui charitatem habet: sic homo diligit se ex charitate. *Corpus ex charitate diligitur* Ex ea etiam corpus nostrũ diligere debemus, quod à Deo est creatum: & ad eius obsequium vti possumus, & debemus, sed infectionem culpæ, quæ in eo est & corruptionẽ pœnæ, non debemus diligere: imò charitatis desiderio remotionem eius anhelare. *An peccatores sint diligendi, & an diligant seipsos.* Et peccatores ex charitate sunt diligendi, quantùm ad naturam pertinẽt, secundùm quã capaces sunt beatitudinis: super cuius communicatione fundatur charitas. Sed secundum culpam, quæ Deo aduersatur, & beatitudo impeditur, sunt odiendi.

Qui

Qui peccatores se ipsos amant secundum substantiam, & naturam suam, quia omnes homines diligunt sui conseruationem, sed non diligunt secundum sui principalitatem, videlicet secundũ mentem rationalem & interiorem naturã, vt faciunt boni. Quare non est rectè seipsos cognoscentes, non verè se diligunt: mali eñ nolunt conseruari in integritate interioris hominis, neque appetũt ei⁹ spiritualia bona, nec ad hoc operanť, nec delectabile est eis conuiuere redeundo ad cor, nec etiã sibi ipsis concordant propter consciẽtiam remordentẽ quorum contrariũ faciũt boni. Vnde mali potius diligunt se secđm corruptionem exterioris hominis. Inimici vero si considerantur, vt inimici, no diligunt ex charitate: quia hoc esset diligere malum alterius, ꝙ charitati repugnat. Sed si capiatur dilectio inimicorũ quantum ad naturã in vniuersali sic est de necessitate charitatis, dilectio inimicorũ: si vero dilectio inimicorum consideratur in spirituali, vt, s moueatur aliquis in spirituali motu dilectionis ad inimicum, & istud non est de necessitate charitatis absolute: quia nec etiã moueri motu dilectionis in spirituali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis esset enĩ hoc impossibile. Est tamẽ de necessitate charitatis secundum præparationẽ animi, vt si occurreret necessitas in singulari, inimicũ diligere. sed sine necessitate, si hõ actu implet, vt propter Deũ inimicum diligat, ad perfectionem charitatis pertinet. Sic etiam dicendum est de effectibus, & signis dilectionis exterius exhibendis nã sunt signa quædã vel beneficia dilectionis, quæ exhibenť proximis in cõmuni: vt cum aliquis orat pro oĩbus fidelibus: aut cum alquod beneficium impendit toti cõmunitati. Et talia beneficia, & talia beneficia, & signa, est de necessitate præcepti exhibere etiam inimicis: ꝙ si non fieret, ad liuorẽ vindictæ pertineret. Beneficia vero, & signa, quæ quis particulariter exhibet aliquibus personis, hæc non est de necessitate salutis exhibere inimicis, nisi secđm præparationem animi, vt eis subueniatur in articulo necessitatis. si vero præter articulũ necessitatis exhibentur. ad perfectionẽ charitatis pertinet: quia cauet aliquis non solum vinci in malo, sed etiã vult in bono vincere malum. Angeli etiã in charitate à nobis sunt diligendi: quia amicitia hæc fundat super cõmunicatiõe beatitudinis æternæ, in cuius participatione cum ipsis cõmuni

*An sit de necessita te charitatis, vt inimici diligantur.*

*An signa & effectus dilectiõis inimicis exhibere debeamus.*

*Dæmones non diliguntur ex charitate*

camus. Sed dæmones non diligũtur ex charitate:quia illud bonum vitæ æternæ, quod respicit charitas, ipsis in æternũ damnatis à Deo ex charitate velle non possumus: quia charitati repugnaret, per quam, iustitiam Dei approbamus. Possumus tamen naturam dæmonum ex charitate amare, inquantum volumus illos spiritus in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei: Et conuenienter ex charitate diligitur Deus super nos existens, beatitudinem influẽs, & eius causa alterum est, quod nos sumus, & iuxta nos est, vt proximus, & angelus, qui beatitudinem participant nobiscum. Quartum est corpus nostrum beatitudinem sortiens ex redundantia animæ influentis in ipsum, q. 25.

*De Ordine Charitatis.* *Cap.* 26.

*In charitate est ordo.*

Aliquem ordinem attendi oportet in his, quæ ex charitate diliguntur secundum relationem ad Deum: dilectio enim charitatis tendit in ipsum, sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione fundatur amicitia charitatis: sed vbicunque est aliquid principium, ibi etiã ponitur ordo. Cum ergo ista amicitia charitatis fundetur super cõmunicatione beatitudinis, quæ essentialiter consistit in Deo, sicut in primo principio, & ab eo deriuatur in omnes qui sunt capaces beatitudinis, principaliter diligendus est Deus causa beatitudinis, proximus autem sicut particípans ab eo nobiscum beatitudinem. Sed & diligendus est deus ex charitate, plusquam ipsemet homo: est enim fons & principium omnium, qui beatitudinem participare possunt & ab eo recepimus bonum naturæ, & gratiæ. Quælibet autem res plus amat cõmune bonum totius quam particulare proprium bonũ, quod manifestatur ex opere: quælibet enim pars habet inclinationẽ principalem ad actionem cõmunem vtilitatis totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas ciues pro communi bono propriarũ rerum, & personarum dispendia patiuntur. Et quia homo seipsum diligit ex charitate secundum rationẽ, quæ est particeps prædicti boni: proximus vero diligitur secundum rationem societatis in ipso bono. ideo homo ex charitate magis debet seipsum diligere, quam proximum: potior enim ratio diligendi est, quod homo ipse participet bonum diuinum, quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Sed proximus magis diligi debet, quantum ad salutem animæ, quam proprium

*Deus est maximè diligend' & etiam ante seipsum.*

*Homo ex charitate magis debet diligere seipsũ, quam proximum.*

*Magis diligendus est proximus corpore proprio.*

proprium corpus: quia id magis diligendum est, quod ratio nem pleniorem diligibilis habet ex charitate. Sed maior est ratio diligendi proximum, consociatio in plena participatione beatitudinis, quam participatio per redundantiam quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et secundum affectum vnus proximus magis diligendus est alio: principium enim dilectionis est Deus, & ipse diligens. Vnde necesse est secundum propinquitatem maiorem ad alterum illorum principiorum maiorem esse affectum dilectionis: quia in omnibus, in quibus inuenitur aliquod principium, attenditur ordo secundum comparationem ad illud principium.

*Vnus proximus magis diligendus est alio.*

Sic ergo ex parte obiecti meliores magis diligere debemus cum sint Deo propinquiores, & beatitudinis diuersi sint gradus. Vnde ad charitatem pertinet quod Dei iustitia seruetur, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Sed ex parte intensionis affectus ad illud bonum propinquiores diligimus magis quam meliores ad maius bonum: quia propinqui sunt nobis coniuncti secũdum naturalem coniunctionem, à qua discedere non possunt: Bonitas vero virtutis, secundum quam aliqui Deo appropinquant, potest accedere, & recedere, augeri, & minui. & ideo possum ex charitate velle, quod iste, qui est mihi coniunctus, sit melior alio, & sic ad maiorem gradum beatitudinis peruenire possit. Magis etiam coniunctiores nobis diligimus, quia pluribus modis eos diligimus. Nam ad illos, qui non sunt nobis coniuncti, non habemus amicitiam nisi charitatis: sed ad coniũctos alias amicitias habemus, propter quas ex charitate intensius pluribus modis coniunctos diligimus. Et secundum diuersam rationem coniunctionis mẽsuranda est dilectio vniuersorum vnusquisque enim diligi debet magis in eo, quod pertinet ad illam coniũctionem secundum quam diligitur, & ideo in his, quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos, quæ amicitia fundatur in coniunctione naturalis originis: & in his, quæ pertinent ad ciuilem conuersationem, plus debemus diligere conciues, & in re bellica commilitones. Si vero comparemus coniunctionem ad coniunctionem, naturalis originis coniunctio est prior, & immobilior: quia est secundũ id, quod pertinet ad substantiam. Sed aliæ coniunctiones superuenientes remoueri possunt: licet potiores esse pos-

*Quomodo debemus diligere meliores vel nobis coniunctiores.*

*An qui cõiunctus est secũdum carnem sit magis diligendus.*

*An magis ex charitate debeat dili gi pater quam filius.*

sint secundū id quod est proprium vnicuique amicitiæ. Et ex parte obiecti magis est diligendus pater: quā filius, quia patrem diligimus sub ratione principij, quad habet rationē eminentioris boni, & deo similioris. Sed ex parte ipsius diligentis, dilectio patris ad filiū est maior: parētes enim diligūt filios, vt aliquid sui existentes. Pater autē nō est aliquid filij vnde dilectio, secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. Sciunt etiā magis parentes aliquos suos esse filios, quā è conuerso: atq; filius magis propinquus est patri, vtpotè pars eius existēs. Vlterius parētes diuitius amauerunt, cū pater statim incipiat diligere filiū, filius vero tempore procedente incipit diligere patrem. dilectio autem quanto diuturnior, tanto est fortior. Et per se loquendo, pater magis diligendus est matre: amātur enim pater, & mater, vt principia quædam naturalis originis. Sed pater habet rationem excellentioris principij, quā mater: quia pater est principium per modnm agentis, & mater est principium per modum patientis. Per accidens vero possunt esse tales circunstantiæ, vt è conuerso accidat

*An pater vel mater sit magis diligenda.*

E. secundum rationem boni, quod est obiectum dilectionis magis diligendi sunt parentes, quam vxores, quia diliguntur sub ratione principij, & eminentioris cuiusdam boni. Sed secundum coniunctionis rationē magis diligenda est vxor, quæ Viro coniungitur, vt vna caro: vnde intensius diligitur: licet maior reuerentia parentibus exhibenda sit. Sic benefactor est magis diligendus, vt principium boni in beneficiato habet enim rationem excellentioris boni, vt dictū est de patre. Sed ratione coniunctionis magis diligimus beneficiatos, quia beneficiatus est quasi quodam opus benefactoris: vnde vulgo dici solet, est factura illius, & naturale est cuilibet diligere opus suum, diligitq; vnusquisque illud, in quo incipit bonum suum. Pater etiam, quia difficilius est beneficia impendere, quam recipere: ea autem, in quibus laboramus, plus diligimus, quam ea, quæ de facili eueniunt, Et ordo charitatis remanet in patria: tunc enim perfectè Deus diligetur. & perfecte homo eo fouetur. Sed quantum ad gradum boni: quilibet Beatus volet vnumquodque habere, quod illi debetur secundum diuinam iustitiam propter perfectam conformitatem ad diuinam voluntatem, vnde melior ad hunc gradum diligetur. Quantum vero ad

*An homo magis debeat diligere vxorem vel parentes.*

*An benefactor magis diligat beneficiatum vel e contra.*

*Ordo charitatis remanet in Patria.*

vero ad intensionem actus, aliquis plus se diliget quã proximum meliorem: cum intensio actus dilectionis proueniat ex parte subiecti diligentis, & primo mentem suam in Deũ ordinabit. Sed quantum ad ordinem proximorum adinuicẽ, simpliciter diliget meliorem, qui Deo erit propinquior: cessabit enim necessaria prouisio, quæ ex charitate coniunctionis debetur in hac vita propter eorum necessitudinem. Contingetur tamẽ in patria aliquem sibi cõiunctum pluribus modis diligere: quia non cessabunt in Beatis honestæ causæ dilectionis: sed omnibus istis præferetur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad deum. q. 26

## *De principali actu charitatis, quæ est dilectio.* Cap. 27

AMare connenit charitati, & magis est ei proprium, quã amari: est enim eius proprius actus: cum amicitia quędam sit charitas. Amicus autẽ magis laudatur ex hoc quod amat, quam ex hoc quod amatur, nã si non amat, & ametur, vituperatur: amari vero competit ei secundum communem rationem boni, prout, scilicet ad eius bonũ alius ad actũ charitatis mouetur. Et beneuolentia differt ab amore, qui est actus charitatis nam charitas est amicitia quædam, beneuolentia vero amicitiæ principium, & proprie est actus ille voluntatis, quo alteri bonum volumus: qui actus differt ab actuali amore tã in appetitu sensitiuo, quã in intellectiuo existenti. Nã amor in appetitu sensitiuo est quædam passio, quæ semper inclinat in suum obiectum cum quodã impetu & passio amoris hoc habet, quod nõ subito exoritur, sed per assiduam inspectionẽ rei amatæ. Beneuolẽtia vero nõ habet impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult alicui bonum & repente interdum oritur, vt videtur in pugilibus, quando pugnant. Et amor in apetitu intellectiuo differt à beneuolentia: quia importat affectus vnionem amantis ad amatum, tanquam vnum secum existens, & sic in ipsum mouetur. Sed beneuolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam nõ præsupposita prędicta vnione affectus ad ipsum, vnde beneuolentia est solũ amicitiæ principiũ. Et Deus propter se ipsũ ex charitate diligendus est, quia nõ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, cũ

*Beneuolentia differt ab amore.*

*Deus per se ipsum ex charitate est diligendus.*

ipse sit vltimus finis omnium: nec etiam ab aliquo alio informatur ad hoc, vt sit bonus, cum eius substantia sit bonitas, secundum quam exemplariter omnia sunt bona nec ei ab altero est bonitas, sed ab ipso omnibus alijs Potest tamen diligi propter aliud: quia ex quibusdam alijs disponimur, vt in eius dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, aut per pœnas, quas vitare intendimus. Et in hac vita potest Deus immediate amari nam dilectio, quæ est actus virtutis appetitiuæ, etiam in statu Vitæ tendit primo in deum, & ex ipso ad alia deriuatur: & secundum hoc charitas immediate diligit Deũ, alia vero mediate: cuius contrarium accidit in cognitione ipsius dei, quæ in via est ænigmatica, & per alia ipsum cognoscim<sup>9</sup> sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis Et deus totaliter amari potest, si totaliter referatur ad rem dilectam, quia totum, quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Sed si referatur ad diligentem, sic etiã totaliter debet diligi deus: quia ex toto posse suo homo debet ipsum diligere, & quidquid habet ad dei amorẽ ordinare. Sed si intelligatur, vt modus diligentis adæquet modũ rei dilectæ: hoc esse non potest, quia vnumquodque in tantum est diligibile, inquantum est bonum, & sic infinite diligibilis est deus nulla vero creatura potest eum infinite diligere quia omnis virtus creaturæ siue naturalis, siue infusa, est finitas. Sed in dilectione Dei non potest accipi modus, nã finis omnium actionum humanarum, & affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus vltimum finem. Apetitus autem finis in omnibus artibus est absque fine, & termino, eorum vero, quæ sunt ad finem est aliquis termin<sup>9</sup> non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, & facit eam perfectam, quantum potest, sed medicinæ imponit terminum. & dat secundum proportionem. Quantò igitur Deus plus diligitur, tantò dilectio est melior. Et dilectio amici præeminet dilectioni inimici: quia amicus & melior est, & magis coniunctus, vnde est materia magis conueniens dilectioni. Quare actus transiens super hanc materiã est melior, & eius oppositum deterius: peius est enim odire amicum, quã inimicum. Sed ex parte rationis, propter quam diligitur: dilectio inimici præeminet propter duo. Primo, quia dilectiõis amici potest esse alia ratio, quã deus, sed dilectionis

*Deus in via potest immediate amari.*

*An deus totaliter possit amari.*

*An diuinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.*

*An magis meritorium sit diligere amicũ quã inimicum*

ctionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, & si vterque, propter Deum diligatur: fortior ostēditur Dei dilectio, quæ vsque ad inimicorum dilectionem animū hominis extendit & per ipsam difficiliora implentur. Feruentius tamen charitas diligit coniunctos, quā remotos secundum se considerata: sicut ignis propinquiora calefacit magis. Et dilectio dei magis meritoria est, proximi, si seorsum vtraque consideratur: sed si capiatur dilectio proximi, prout diligitur propter deum includendo illam, vt sit dilectio perfecta, quæ se extendat etiam ad proximum, in hoc sensu dilectio proximi præeminet: qui enim diligit deum, diligit & fratrem suū, vt dicitur. I. Io. 4. q. 27. *An sit magis meritorium diligere proximū quā deū.*

## *De Gaudio.* *Cap.* 28

Gaudium spirituale, quod de Deo habetur, ex charitate causatur: nam gaudiū ex amore procedit, vel propter præsentiam boni amati, vel quia ipsi bono amato proprium bonum inest: quod in deo est immutabiliter, & per Spiritum sanctum etiā in hac vita nobis est præsens: qui enim in charitate manet in deo manet, & deus in eo. Et istud spirituale gaudiū nō potest causare tristitiā, prout de bono diuino gaudemus secundū se cōsiderato: quia nō potest aliquā mali admixtionem habere. Sed gaudiū charitatis, quo gaudet aliquis de bono diuino, secundum quod participatur à nobis potest habere admixtionem tristitiæ, prout aliquis tristatur de peccatis suis præteritis, vel etiā aliorum, quæ repugnant participatiōni boni diuini, vel in nobis, vel in proximis, quos tāquā nos ipsos diligimus. Et plenitudo huius gaudij ex parte rei de qua gaudetur, vt tantum gaudeatur, quantum dignum est de ea gauderi, solum est dei: quia gaudium eius infinitum, creaturæ vero gaudium est finitum. Sed plenitudo gaudij ex parte gaudentis est cum nil superest desiderandū: quod in via haberi non potest: nam per gratiam magis appropinquamus deo. Quando autem ad beatitudinem peruentum fuerit, nil desiderādum supererit: quia ibi erit plena fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desiderauerit. vnde dicitur, Qui replet in bonis, desideriū tuum. Non autem gaudium est virtus distincta à charitate, sed est quidam actus, siue effectus charitatis, vnde inter fru- *Gaudiū spirituale esse effectus charitatis et quomodo recipiat admixtionem tristitiæ.* *Hoc spirituale gaudium an in nobis possit impleri.* *An gaudium est virtus.*

ctus connumeratur: ex amore enim sequitur desiderium & gaudium. Et idem habitus virtutis est, qui inclinat ad diligendum, & desiderandum bonum dilectum, & gaudendum de eo. Dilectio autem inter hos actus est prior: vnde virtus non denominatur à gaudio, nec à desiderio, sed à dilectione & charitas dicitur. q. 28.

## De Pace. Cap. 29

*Pax addit ad cōcordiam.* PAX concordiam includit, sed non è contra: concordiã enim est cum diuersorũ cordium voluntates simul in vnũ consensum conueniunt. Sed de ratione pacis est, vt etiã vnius hominis cor in diuersa nõ tendat: quod aliquãdo accidit, cũ appetitus sensitiuus contra intellectum concupiscit vel vna, & eadẽ vis appetitiua in diuersa appetibilia tẽdit quæ simul assequi nõ potest, tunc enim nõ est pacatum cor, cum aliquid volendũ restat. Addidit ergo pax ad concordiã vnionem istã appetituum vnius appetentis. Et omnes appe- *Omnia appetunt pacem.* tunt pacẽ: nam omnes appetunt tranquille & sine impedimẽto peruenire ad id, quod appetunt, in quo ratio pacis consistit, ita vt qui bella gerunt, hoc agãt, vt ad pacẽ perueniãt in qua nil restet, quod eorũ volũtati repugnet. Et in via imperfecte, in beata patria perfectè habetur. Pax autẽ malorũ *Pax est effectus charitatis.* apparens, & nõ vera pax est. Et proprius effectus charitatis pax est: vnit enim charitas appetitum cũ rationali, vt Deũ ex toto corde diligamus, & in ipsum omnia referamus. Vnit etiam, vt proximũ diligamus sicut nos ipsos vnde cupimus voluntatẽ proximi implere, sicut & nostram: amicorũ enim idem est velle, & nolle. Cùm ergo isti actus ab vna virtute *An pax sit virtus* procedãt, videlicet charitate, secundũ rationem dilectionis dei: & proximi: nõ est alia virtus pax à charitate, sed est eius effectus, sicut & gaudiũ, & inter fructus ponitur: inquantũ est quoddã finale bonũ spiritualem dulcedinem habẽs. q. 29.

## De Misericordia. Cap. 30

*Malũ est motiuum misericordiæ.* MIsericordia dicitur ex eo quod aliquis habet misericor diam super miseria alterius, propter quam homo patitur illa, quæ non vult. Et primo sunt motiua misericordiæ mala corruptiua, & contristantia, quorum contraria naturaliter

naturaliter homines appetunt. Secundò ad misericordiam prouocat, cum aliquod malum euenit, vnde bonum sperabatur, & sic contra voluntatem electionis. Tertio, magis miserabilia sunt ea, quæ contra totam adueniunt, vt si quis sectatus est semper bona, & ei mala succedant. Et semper defectus est ratio miserendi, vel secundum vnionem affectus, quod fit per amorem, quia amans reputat amicum tanquam seipsum, & malum illius, vt malum suum: vel propter possibilitatem similia patiendi, vt cum malum aliquorum propinquum est quod ad nos transeat. Sic senes, & sapientes, qui considerant se posse in eadem mala incidere, sunt magis misericordes, sic debiles, & formidolosi. Et misericordia si nominat actum appetitus sensitiui, passio est, & non virtus: sed si nominat motum appetitus intellectiui ab ipsa ratione regulatum, secundum quem motum etiam inferior appetitus regulatur, & rationi seruit, tunc est virtus moralis circa passiones existens indigenti tribuendo, seu pœnitenti ignoscendo. Quæ virtus secundum se est maxima: quia ad eam pertinet, vt aliis effundat, & quod plus est, aliorum defectus subleuet, quod maximè superioris est. Vnde, & misereri ponitur proprium Deo: & omnipotentia eius in hoc maximè manifestatur. Sed quo ad habentem misericordiam, non est maxima, nisi ille, qui habet, sit maximus nullum supra se habens: nam ei, qui habet aliquem supra se, melius est coniungi superiori, quam supplere defectum inferiori. Vnde quantum ad hominem, qui Deum habet superiorem, maior est charitas, per quam Deo vnitur, quam misericordia, per quam suppletur defectui proximi. Inter virtutes autem, quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia: quia supplere defectui aliorum est superioris, & melioris. q 30.

*Defectus est ratio miserēdi ex parte miserentis.*

*Misericordia quō est virt°.*

*An misericordia sit maxima virt°*

## *De Beneficentia.* Cap. 31.

BEneficentia bonum alicui facere importat: quod si secundum cōmunem rationem sumitur est actus charitatis. Si vero bonū, quod quis alteri facit, capiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationē, & pertinebit ad aliquā virtutē. Et quia dilectio charitati se extendit ad oēs, etiam beneficentia debet se extendere ad oēs pro loco tamen & tpe. Omnes enī actus virtutū sunt

*Beneficētia est actus charitatis.*

*Omnibus est benefaciendū*

secundum debitas circunstantias limitandi, sed præparationem animi, & generale beneficium pro omnibus orandi semper habere debemus. Et ad magis propinquos magis beneficos nos esse oportet: gratia enim, & virtus ordinem naturæ imitantur, quæ actionem suam magis diffundit in propinquiora. Et sicut Deus in substantias propinquiores per prius, & copiosiùs dona sua bonitatis diffundit, sic nos ad magis propinquos magis benefici esse debemus. Sed propinquitas vnius hominis ad alium potest attēdi secundum diuersa, in quibus sibi ad inuicem homines communicant, & secundum diuersas coniunctiones sunt diuersa beneficia dispensanda. Vnicuique enim est magis exibendum beneficium pertinens ad illam rem, secundum quam est magis nobis coniunctus: vt consanguineis in naturali communicatione, ciuibus in ciuilibus, commilitonibus in bello, & fidelibus in spiritualibus: quamuis hoc variari possit secundum diuersitatem locorum, temporum, & negotiorum. Nec est alia virtus specialis beneficentia à charitate: vtraque enim respicit communem rationem boni: Virtûtes verò diuersificantur secundum diuersas rationes obiecti: vnde beneficentia non est alia virtus ab ea, sed quendam charitatis actum nominat. q. 31.

*Magis cō iunctis, magis beneficos esse debemus.*

*An beneficētia sit specialis virtus.*

## *De Eleemosyna.* *Cap.* 32.

Eleemosyna est actus charitatis: quia motiuum dandi eleemosynas est, vt subueniatur patienti necessitatem ex compassione propter Deum. Exteriores enim actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id, quod est motiuum ad agendum tales actus: nec aliquid prohibet actum proprium vnius virtutis attribui alteri virtuti sicut imperanti, & ordinanti ad suum finem. Et conuenienter ponuntur septem genera corporalium eleemosynarum, videlicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudū, recolligere hospitem, uisitare infirmū, redimere captiuum, & sepelire mortuum: & septem genera spiritualium, videlicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccante, remitere offensam, portare onerosos, & graues, atque pro omnibus orare. Hæc. n. prouident diuersis proximorum defectibus, tam ex parte corporis, quam animæ, tam in vita, quam in morte, tam causis extrinsecis,

*Eleemosyna est actus charitatis.*

*Cōuenienter distinguuntur genera eleemosynarum.*

trinsecis, quã intrinsecis, tam ex parte intellectus practici, & speculatiui, quã ex parte volũtatis: & omnes alij defect° ad istos reducuntur, vt patet rectè cõsideranti. & simpliciter loquendo eleemosynæ spirituales potiores sunt corporalibus. Primo, quia donum spirituale in se nobilius est corporali. secundo. quia subuenitur spiritui. cui magis prouideri debet, quam corpori: & actus spirituales sunt nobiliores corporalibus. Sed si fit cõparatio secundum aliquẽ particularẽ casum, põt quædã corporalis eleemosyna alicui spirituali præferri, vt magis pascẽdus est fame moriẽs, quã docẽdus. Et corporales eleemosynæ spiritualẽ habent affectũ, si consideratur eius causa: quia dantur propter dilectionem Dei, & proximi. Habent etiam spiritualem fructũ ex parte effectus quia proximus, cui subuenitur per corporalem eleemosynam, mouetur ad orandum pro benefactoribus: nam Ecc. 9. dicitur, Conclude eleemosynam in sinu pauperis: & hæc pro te exorabit ab omni malo. Sed sẹcundum suam substantiam solum corporalem habent effectum: prout supplent corporales proximorum defectus. Et eleemosynarũ largitio sub præcepto cadit; quia ad dilectionem proximi pertinet, vt non solum velimus ei bonum, sed etiam operemur, & eius necessitati subueniamus. Cum autẽ præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo oportet eleemosynam cadere sub pręcepto, secundum quod rẹcta ratio requirit: secundum quam considerandum est aliquid ex parte dãtis, vt quod dat, sit ei superfluum non solum respectu sui ipsius, sed etiam aliorum, quorum sibi cura incumbit, & de residuo aliorum necessitatibus subueniat. Et aliquid consideratur ex parte recipiẽtis, quod necessitatẽ habeat: alioquin nõ esset ratio, quare ei eleemosyna daretur. Hæc omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola, sine qua is, qui necessitatem patitur, sustentari non potest, & hoc casu loquitur Amb. Pasce fame morientem: si non pauisti, occidisti. Et de necessario sibi, & familiæ suæ non debet dari eleemosyna quia sic subtraheret vitam sibi, & suis: quod fallit si per talem subtractionem prouideretur alicui magnæ personæ: nam propter bonum cõmune debet particularis se exponere periculo vitæ. Sed de necessario, quod multis additis non potest iudicari esse vltra tale necessarium, & multis subtractis adhuc remanet, vnde possit cõuenienter ali-

*Spirituales eleemosynæ sunt potiores corporalibus simpliciter.*

*Eleemosynæ corporales spiritualem habẽt effectum.*

*Eleemosynarũ largitio est sub præcepto.*

*An de necessario debeat quis eleemosynã largiri.*

quis vitam transire secundum proprium statum, de hoc bonum est dare eleemosynam, quamuis non cadat sub præcepto, sed sub consilio: non enim debet aliquis subtrahere sibi, & alijs elargiri, ita quod inconuenienter viuat secundũ proprium statum, Tres tamen casus excipiuntur. Primus, si quis religionem ingrediatur: quia opus perfectum facit, omnia per Christum relinquendo & se in alio statu ponendo. Secũdus, qñ sibi subtrahit aliqua necessaria. quæ de facili resarciri possunt: & hoc facit, nec maius inconueniens sequatur. Tertius, quando occurreret extrema necessitas alicuius priuatæ personæ, vel magna necessitas Reipublicæ: quia in his casibus laudabiliter prętermitteret aliquis id, quid ad decentiam sui status, pertinere videretur, vt maiori necessitati subueniret. Illicitè autẽ acquisi. a aliqua debent restitui ei, à quo sunt acquisita, vt in rapinis, furtis, & vsuris: & sic de istis non potest fieri eleemosyna. Aliqua autem sunt illicitè acquisita, quæ qui acquisiuit, retinere non potest, nec debentur ei, à quo acquisiuit: quia contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit, vt in simonia contingit, & in similibus, in quibus datio, & acceptio est contra legem. Quare in his restitutio fieri non debet, sed in eleemosynis sunt eroganda. Tertio modo aliqua sunt illicitè acquisita, non quia acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur est illicitum vt in acquisitis ex meretricio, quod turpe lucrũ vocatur: nã turpe est, quod exerceat talẽ artem, & contra legẽ Dei agit. Sed in eo, quod accipit, non iniuste agit: vnde retineri potest, & de eo elemosyna fieri.

*An possit fieri eleemosyna de illicitè acquisitis*

Illi verò, qui in aliena potestate sunt, dispẽsare nõ possunt, nisi prout à superioribus illis cõmittitur: & monachus per hoc non efficitur peioris conditionis: quia etsi bonũ est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius tamen est pro intentione sequẽdi dominũ in simul omnia donare, & absolutũ sollicitudine egere cum Christo. Et vxor quãuis æqualis sit viro in actu matrimonij, tamẽ in his, quæ pertinent ad dispensationẽ domus, vir est caput vxoris: vnde dare non potest, nisi aliqua modica, de quibus præsumatur etiam viri consensus, quod de filijsfamilias etiam dicitur: excipitur tamen casus necessitatis. Et magis propinquis danda est eleemosyna. quia eis magis prouidere tenemur, qui forte quadam nobis coniuncti sunt Debet tamen

*Sub aliena potestate constituti nõ possunt facere eleemosynã.*

*Propinquioribus danda est eleemosyna.*

circa hęc

circa hæc ratio discretionis adhiberi secundũ differentiam coniunctionis, sanctitatis, & vtilitatis: nã sanctiori magis indigentiam patienti, & ad cõmune bonum vtiliori magis danda est eleemosyna, quàm coniunctiori: maximè si eius cura specialis nobis non immineat, & si magnã necessitaté non patiatur. Et ex parte dantis abundanter danda est eleemosyna secundum proportionem facultatis: & sic laudatur Vidua, Lucæ. 21. ex parte verò eius, cui datur, laudabiliter datur, quod suppleat ad indigentiã eius: sed quod superabundet in superfluitatibus, non est bonũ. Sic enim detrahi tur, quod multis nõ datur, & pluribus non prosumus. q. 32.

*Abundãter faciẽda est eleemosyna.*

## *De Correctione Fraterna.* *Cap.* 33.

FRaterna correctio est, quæ remedium adhibet contra peccata, inquantum est malum ipsius peccantis ad eius emendationem: & hæc correctio est actus charitatis, quia per eam repellitur malum fratris, cuius remotio ad charitatem magis pertinet, quam remotio exterioris damni, vel corporalis nocumenti. Sed correctio, quę adhibet remediũ peccati delinquentis, prout est in dãnum aliorũ, & maximè boni communis, est actus iustitiæ: cuius est conseruare æqualitatem vnius ad alterum. Quæ Fraterna correctio cadit sub præcepto seruatis debitis circunstantijs, quæ requiruntur ad hoc, quod actus sit virtuosus: ordinatur enim ad fratris correctionem. Vnde hoc modo cadit sub præcepto, prout est necessaria ad istum finem, non autem ita, quod quolibet loco, & tempore frater delinqués corrigatur: nam quandoque meritoriè omittitur, si dubitatur, ne ex hoc ille deterior efficiatur. Sed non debet prætermitti propter aliquam formidinem, si creditur correctionem posse iuuare. Aliquando tamen ista omissio est peccatum veniale: cum timor, vel cupiditas tardiorem facit hominem ad corrigenda delicta fratris, non tamen ita, quod si ei constaret fratrem posse à peccato retrahere, propter timoré, vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo præponit charitaté fraternam. Correctio ergo, quæ est actus charitatis, cum ad emendationem fratris tendat per simplicem admonitionem, ad quemcunque charitatem habentem pertinet, siue subditus sit, siue Prȩlatus. Sed correctio, quæ est actus iustitiæ pertinet ad Prælatos, qui popter bonum commune non solum

*Correctio fraterna est actus charitatis.*

*Correctio fraterna est de præcepto.*

*An pertineat solũ ad Prælatos correctio.*

*Antenea tur quis corrigere Prælatũ.* admonere habent, verum etiam corrigere per punitionem, vt alij à peccatis timendo desistãt. Et ista correctio per punitionem non competit subditis respectu prælati: sed bene correctio fraterna, quæ est actus charitatis. Et pertinet ad vnumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quã debet habere charitatem, si in eo inueniatur aliquid corrigibile: fieri tamen conuenit cum mansuetudine, & reuerentia, & *An peccator debeat corrigere peccatorem.* non cũ proteruia, & duritia: actus enim virtuosus debet esse moderatus debitis circunstantijs. Et peccator ex præcedenti peccato indignus redditur, vt aliũ corrigat: præcipuè, si maius peccatum commisit: & si peccatum ipsius corripiẽtis fit manifestũ, redditur indebita correctio propter scandalum, quia magis ex ostentatione corrigere videtur, quã ex charitate. Et superbiam ostendit, dum quis propria peccata paruipendit, & se ipsum præfert proximo in corde suo austera seueritate alios iudicans: vnde cum humilitate *A correctione desistendũ est, si quis ex ea deterior fiat* potiùs cõgemiscere debet, & ad correctionem se ipsum inuitare. Sed duplex est correctio delinquentis. Vna quidem pertinens ad Prælatos, quæ ordinatur ad bonum cõmune, & habet vim coactiuam: & talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius, qui corripitur: quia etsi propria sponte emendari nõ velit, cogendus est per pœnas, vt peccata dimittat, quia etiamsi incorrigibilis sit, per hoc tamen prouidetur bono communi vt seruetur ordo iustitiæ, & vnius exemplo alij à malis terreantur. Alia verò est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis non habens coactionem, sed simplicem admonitionem: & ideo vbi probabiliter æstimatur, quòd peccator admonitio- *Secreta admonitio aliquã do debet præcedere denunciationẽ.* nem non recipiat, sed ex ea ad peiora labatur, à tali correctione desistendum est: cum ea, quæ sunt ad finem, regulari debeant, secundum quòd exigit ratio finis. Et peccata publica publicè sunt arguenda: si verò sunt occulta, tunc si vergunt in nocumentum corporale, vel spirituale proximorum, vt si quis tractet tradere hostibus ciuitatem, vel hæreticus priuatim homines à fide auerteret, oportet statim ad denunciationem procedere, nisi firmiter existimaretur, quod statim per secretam admonitionem possent huiusmodi mala impediri. Si vero peccata sunt solum in detrimentum peccantis, & eius, in quem peccatur, tunc solum attendendum est, vt fratri peccanti subueniatur: & si potest saluari fama,

uari fama, saluetur: sin autē cum dispendio famæ per denuntiationē conscientia fratris à peccato liberetur. Et quia de vno extremo ad aliud per medium transitur, Dominus præcepit, vt primò corriperetur secretò frater, finaliter si non emendetur, in publicum deducatur, videlicet ad ecclesiā. vnde cōuenienter in medio ponitur testiū inductio, vt primo paucis indicetur, qui possunt prodesse, & nō obesse: quandiu spes probabiliter habetur de correctione. posterius quantunq; peccatum sit occultū, ad testium inductionem procedatur cum circūstantiis supradictis. q.33.

## *De Odio.* *Cap.* 34.

*An Deus odio haberi possit.*

DEVS, cùm per essentiam videtur, nullo modo odio haberi potest. est enim ipsa bonitas, quæ de sui ratione est, vt ametur, sed aliqui sunt eius effectus, qui repugnant inordinatæ voluntati hominū per peccata, sicut est inflictio pœnæ, & cohibitio ipsorum peccatorum per legem diuinam. Et quantùm ad taliū effectuum considerationem, ab aliquibus potest odio haberi Deus, prout apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor. Quantùm verò ad alios effectus qui nullo modo contrariātur voluntati humanæ, vt esse, viuere, & intelligere, quæ omnia sunt amabilia, Deus horum effectuum actor odio haberi nō potest. Et quia defectus peccati consistit in voluntaria auersione à Deo, ideo odium Dei inter alia peccata est grauissimum: quia voluntaria auersio per se est in odio dei, in aliis verò peccatis quasi participatiuè, & per aliud, qui enim Deum odit, voluntas eius secundùm se à Deo auertitur. Sed quando quis fornicatur, vel similia committit: non intendit secundùm se auersionem à Deo, sed inordinatam delectationem, quæ eam annexam habet. Id autem quod per se est, semper est potiùs eo, quod est per aliud: vnde odium Dei, est peccatum grauissimum. Et odium proximi est peccatum: debetur enim proximo amor secundùm naturam, & gratiā, quam à Deo habet, istasque non potest aliquis odio habere sine peccato. Odimus autē in fratribus culpā, & defectum boni: nam eiusdem rationis est, quòd velimus bonū alicuius, & malū ipsius odiamus. Et quāuis quantùm ad nocumentū, quod proximo infertur, peiora sint exteriora peccata, quā interius odium, tamen quātùm ad deor-

*Odium Dei est maximū peccatorum.*

*Odium proximi est peccatum, & an sit grauissimū.*

dinationem, odium est maius: per ipsum enim deordinatur voluntas, quæ est potissimū in homine, & ex qua est radix peccati. Vnde si actus exteriores essent inordinati sine inordinatione voluntatis, non essent peccata: vt si ignoranter, vel zelo iustitiæ quis hominē occideret. Sed odium inter septem vitia non enumeratur: nam est maximè & primò naturale homini, quòd diligat bonum, & maximè diuinum, & bonū proximi: vnde odium, quod huic dilectioni opponitur, est vltimum in progressu peccati. cùm in progressu peccati: cùm in his, quæ contra naturam fiunt, paulatim id, quod est naturæ, corrumpatur: quare oportet ꝙ primò recedatur ab eo, quod est minus secundū naturā, & vltimo ab eo quod est maximū secundū naturam. Et qa omne animal fugit tristitiā, sicut appetit delectionem ideo sicut ex delectatione causatur amor: ita ex tristitia causatur odium. Et sicut mouemur ad diligendum ea, quæ nos delectant, vt bona: ita mouemur ad odiendum ea, quæ nos contristant vt mala. Cum ergo inuidia sit tristitia de bono proximi sequitur bonum proximi reddi nobis odium: & sic ex inuidia oritur odium. q. 34.

*Odiū nō est vitiū capitale, & oritur ex inuidia.*

## *De Acidia. Cap. 34.*

*Acidia est peccatum.*

Acidia est quædam tristitia ita animū deprimentis, vt nihil ei agere libeat, quæ semper mala est, quandoque secundùm seipsam, & quandoque secundum effectūm. Tristitia enim secūdum se mala est, quæ de eo est, quod est malum apparens, & verè bonum: sicut è contrario delectatio mala est, quæ est de eo, quod est apparens bonū, & verè malum. Cùm ergo spirituale bonum sit verè bonum tristitia, quæ est de spirituali bono, est secùndùm se mala. & etiam tristitia, quæ est de verè malo, mala secundùm effectum, si sic hominem aggrauet, vt eum totaliter à bono opere retrahat: vnde acidia est peccatum. Et est speciale vitium: nam sicut quælibet virtus gaudet de proprio speciali bono, quod consistit in proprio actu, & hoc modo ad charitatem pertinet illud gaudium specialiter, quo quis gaudet de bono diuino: ita illa tristitia, qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sic etiam tristari de bono diuino, de quo gaudet charitas: ad

*Acidia speciale est malū.*

speciale

speciale vitium pertinet: quod acidia dicitur, vnde speciale peccatum est. Cuius acidiæ motus, si sensualitatem non transit propter imperfectionem actus est peccatum veniale, sicut concupiscentia in sola sensualitate persistens: si vero ad rationis consensum peruenitur: tunc peccatum mortale est, quia spiritualem vitam tollit, & charitati contrariatur. Consentit enim ratio quandoque in figuram, horrorē, & detestationem boni diuini, carne omnino præualente contra spiritum. Et peccatum capitale ponitur acidia, cum promptum sit alia vitia oriri ex ea: nam secundum homines multa operantur propter delectationem: ita etiam propter tristitiam operantur multa, vel vt ipsam vitent, vel eius pondere in aliqua agenda prorumpunt. q. 35.

*Acidia quando est peccatum veniale.*

*Acidia ponitur peccatū capitale*

## *De Inuidia.* *Cap.* 36.

INuidia tristitia quædam est, apprehendit enim bonum alienum vt proprium malum quod dupliciter contigit. Vno modo quando tristatur de bono alicuius, inquantum imminet, ex hoc sibi periculum alicuius nocumenti, vnde tristatur homo de exaltatione inimici timens, ne eum lædat: & hæc tristitia non est inuidia, sed magis effectus timoris. Alio modo bonum alterius extimatur vt proprium malum, inquantum est diminutiuum propriæ gloriæ, & de hoc bono alterius tristatur inuidia. quia inuident homines in quibus amant honorari, & in opioine esse. Tristitia autem hæc quatuor modis contingit. Vno modo, quando aliquis dolet de bono alterius, inquantum timet sibi, vel aliis bonis nocumentum: & hæc tristitia non est inuidia, nam secundum Grego. 22. Mor. plerunque euenit, vt non amissa charitate inimici ruina nos lætificet, & eius gloria sine inuidiæ culpa contristet, cum ruente eo quosdam bene erigi credimus & proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus. Alio modo, potest quis tristari de bono alterius, nō quod ille habeat bonum, sed ex eo, quod nobis deest bonum illud: & hoc est propriè zelus, qui si sit circa bona honesta, est laudabilis. Tertio modo tristatur quis, inquantum ille, cui accidit bonū, est eo indignus: & hæc dicitur nemesis, quæ nō oritur ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur, sed de diuitiis, quæ dignis, & indignis prouenire possunt, quamuis hæc tristitia in sacra Scriptura prohibeatur: quia

*Inuidia est tristitia de bo*

*Inuidia quomodo est peccatum.*

hæc bona pro nihilo reputantur respectu futurorum. Quarto modo tristatur aliquis de bonis alicuius, inquantum alter ipsum excedit in bonis: & hæc est propriè inuidia, quia dolet de bono proximi, de quo est gaudendum. Quę inuidia ex genere suo est peccatum mortale: quia secundum sui rationem charitati contrariatur. Hæc enim gaudet de bono proximi, inuidia vero tristatur. Quod si eius actus sit imperfectus, & in sensualitate persistens, erit peccatum veniale, sicut in genere homicidij primus motus iræ: & in viris perfectis sic quandoque inuenitur. Est autem inuidia capitale vitium, sicut dictum est de acidia, quæ tristitia est de bono diuino, hæc vero de bono proximi, per illam homo impellitur ad aliqua facienda, vel vt fugiat tristitiam, vel vt tristitiæ satisfaciat. Vnde eadem ratione ponitur inuidia vitium capitale: quia quærit gloriam alterius minuere, vel publice detrahendo, vel occultè susurrando, & in prosperis alterius se affligit, & in aduersis exultat. q. 36.

*Inuidia quandoq; est veniale.*

*Inuidia est vitiũ capitale.*

## *De Peccatis quæ Paci opponuntur.* Cap. 37.

*Quomodo discordia ẽ peccatum et filia matris gloria.*

DIscordia peccatum est: quia charitati contrariatur, quæ multorum corda in bonum diuinum, & bonum proximi concordat. Tollitur autem hæc concordia aliquando scienter, & ex intentione: & tunc est peccatum mortale ex genere suo propter contrarietatem ad ipsam charitatem: quandoque per accidens, & per intentionem vt si vnus æstimat hoc esse ad honorem Dei, & alius contra, talis discordia non est peccatum, nec charitati repugnat, nisi sit cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur. Quę enim vnusquisque prę fert sua his, quæ sunt aliorum, & in propria voluntate sistit, & recedit ab eo, quod est aliorum indebitè. Vnde ad superbiam pertinet. q. 37.

## *De Contentione.* Cap. 38.

*An contẽtio peccatum sit mortale.*

COntentio contrarietatem quandam importat in locutione, sicut discordia in voluntate: quæ contrarietas si fit veritati, vituperabilis est, si falsitati, est laudabilis. Attendi tamen debet conuenientia personarum, & negotiorum, quæ si importat impugnationem veritatis, & inordinatum

natum

natum modum, eſt peccatum mortale. Si vero eſt impugnatio falſitatis cum debito modo acrimoniæ, erit laudabilis: quod ſi inordinatè falſitatem impugnat, erit peccatum veniale, niſi tanta ſit inordinatio in cõtendendo, quod ſcandalum generetur. Et ſi filia inanis gloriæ: nam diſcordantes verbis contendunt, & quod ſibi videtur, defendunt ſtantes in proprio ſenſu, & alteri non acquieſcentes: hoc autem proprium eſt ſuperbiæ, & inanis gloriæ propriam excellentiam quærere. q. 38.

*Cõtentio eſt filia inanis gloria.*

## *De Schiſmate.* *Cap.* 39.

*Schiſma eſt ſpeciale peccatum.*

Schiſma eſt ſpeciale peccatum ex eo, quod quis intendit ſe ſeparare ab vnitate, quam facit charitas, quæ non ſolum vnam perſonam alteri vnit ſpirituali vinculo dilectionis, ſed etiam totam eccleſiam in vnitate ſpiritus: vnde ſchiſmatici propriè dicuntur, qui propria ſponte, & intentione ſeparant ſe ab vnitate eccleſiæ, quæ eſt principalis vnitas. Particularis enim aliquorum vnitas adinuicem ordinatur ad vnitatem eccleſiæ, ſicut ſingula membra corporis ad totius vnitatem. Eccleſiæ vero vnitas attenditur in communicatione membrorum adinuicem, & in ordine ad vnum caput, qui eſt Chriſtus, cuius vices gerit ſummus Pontifex in eccleſia. Quare qui ei ſubeſſe renuunt, ſchiſmatici ſunt. Quod ſchiſma licet à principio diuerſum ſit ab hæreſi, nullum tamen eſt ſchiſma, quod ſibi aliquam hæreſim nõ confingat, vt rectè ab eccleſia receciſſe videatur. Sed ſimpliciter loquendo ſchiſma non eſt grauius infidelitate: quia genus peccati attenditur ex obiecto. vnde illud peccatũ, quod maiori bono contrariatur ex ſuo genere eſt grauius. at infidelitas eſt contra ipſum Deum, ſecundum quod eſt prima veritas, cui fides innititur, ſchiſma vero eſt contra eccleſiaſticam veritatem, quæ eſt quoddam bonum participatum, & minus quam ſit ipſe Deus. Quare grauius peccat infidelis, quam ſchiſmaticus: poteſt tamen contingere contrarium per accidens vel propter maiorẽ contemptum vel propter maius periculum, ꝙ induceret ſchiſma: quia ſic eſſet grauius infidelitate. Et quia duplex eſt poteſtas, ſacramentalis videlicet, & iuriſdictionalis ſacramentalis nõ amittitur niſi re diſsipata: vnde ſecundum ſuam eſſentiam remanet in homine, qui per conſecrationem eſt eam adeptus, quandiu

*Infidelitas ſimpliciter eſt grauior ſchiſmate*

*An ſchiſmatici habeant aliquam poteſtatẽ*

viuit siue in schisma siue in hęresim labatur:nec rediens ad ecclesiā de nouo cōsecratur. Sed quia potestas inferior non debet exigere in actum, nisi prout mouetur à superiori: hinc est, quod tales vsum potestatis amittūt, nec eis hac potestate vt licet, sed si vtuntur, eorū potestas habet effectū in sacramentalibus: quia in his homo nō operatur, nisi sicut instrumentū dei. Vnde effectus sacramentales nō excludūtur propter culpā quācunque conferentis sacramenta. Potestas vero iurisdictionalis, quæ ex simplici iniunctione hominis cōfertur, & immobiliter vt sacramētalis nō inhęret, nō manet in hereticis, & schismaticis, & si ea vtuntur, nil agunt, Et cōueniens pœna schismaticorū est excōmmunicatio: qa se á cōmunione mēbrorū ecclesiæ separant, & cū etiā recusent subdi capiti ecclesię & nolint per spūalē potestatē coërceri iustū est vt coërceantur à potestate tēporali. Vnde ecclesia quando vna pœna nō sufficit, adhibet aliā: & quādo per excommunicationē sufficienter aliquo nō reprimuntur adhibet coërtionem brachii secularis. q 39.

## *De Bello.* *Cap.* 40

*Tria requiruntur vt sit in bellū iustum.*

BEllum vt iustum sit, tria requiruntur. Primò authoritas Principis, cuius mandato bellum geratur. non enim pertinet ad personam priuatam bellū mouere, quia ius suū in iudicio prosequi potest. Principibus autem commissa est cura Reip. & ipsi intus, & foris eam ab hostibus tueri habent. Secundo requiritur causa iusta, vt qui impugnantur, propter aliquam culpā impugnationē mereātur: quia vel vindicare neglexerint, quid a suis improbe factū est vel reddere, quod per iniuriam ablatū est. Tertio, requiritur iusta intentio bellantiū, vt scilicet bonum promoueatur, vel vt malū vitetur quia potest adesse authoritas indicentis bel.ū, & causa iusta, & tamen propter prauam intentionem bellum reddatur in iustum. Nec clericis: & episcopis licet pugnare: nam qui maioribus deputantur, à minoribus prohibentur, sicut militibus negotiationes interdicuntur. Sed episcopi, & clerici debent intendere contemplationi diuinorum, laudi dei, & orationibus pro populo: cōtra quæ bellica exercitia maximas inquietudines habentia maximè repugnant: ideo eis bellare interdi-

*Episcopis & clericis non licet pugnare.*

re interdicit. Additur etiam alia specialis ratio: quia clerici ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi: vnde non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, vt opere imitentur, quod ministerio gerunt. Et in bellis pacta, & promissa hostibus etiam seruanda sunt. Sed an apertè pugnetur, vel ex insidijs extra promissa, nihil ad iustitiam spectat: occultanda enim sunt, quæ ad expugnandum inimicos parantur: nec istæ insidiæ in iustis bellis fraudes vocantur, aut iustitiæ, siue ordinatæ voluntati repugnant: quia magis inordinata voluntas diceretur: si aliquis vellet nihil sibi occultari. Et in diebus festis necessitate cessante bellare non licet: si autem incumbit necessitas: videmus Medicos his diebus licite mederi pro salute corporũ, multo igitur magis fieri debet pro salute Reip. per quam impediuntur innumera mala spiritualia, & corporalia: aliter enim Deum tentaremus, si imminente necessitate à bello abstinere vellemus. q. 40.

*In bellis licet vti insidijs.*

*In dieb. festis licet bellare.*

## *De Rixa.* *Cap.* 41

RIxa contradictionem in factis importat, sicut cõtentio in verbis: vnde priuatum quoddam bellum est non ex publica authoritate, sed magis ex inordinata voluntate procedens, quare semper peccatum est. Et in eo qui alterũ iniuste, peccatum mortale est: in eo autẽ, qui se defendit, quandoque est sine peccato, vt si solo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, quia nõ est propriè rixa ex parte eius. Quandoque est cum peccato veniali, vt cum aliquis leuis motus odij vel vindictæ, se immiscet, vel multum non exceditur moderata defensio. Quandoque vero est mortale quando deliberato animo in impugnãtem insurgitur ad eũ occidendũ, vel grauiter eum lædendum. Diuersus ergo animi motus est attendendus. Et dupliciter vnus alium lædere intendit. Vno modo quasi intendens absolute malum alterius, & hæc læsio ad odiũ pertinet: nam palã aut occultè inimicum lædere intendit. Alio modo quis aliũ lædere intendit eo sciente & repugnãte, quod nomine Rixæ importatur, & hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ: non enim sufficit irato quod latẽter noceãt

*Rixa ẽ semper est peccatũ.*

*Rixa est filia Iræ.*

quis vitam transire secundum proprium statum, de hoc bonum est dare eleemosynam, quamuis non cadat sub præcepto, sed sub consilio: non enim debet aliquis subtrahere sibi, & alijs elargiri, ita quod inconuenienter viuat secundũ proprium statum, Tres tamen casus excipiuntur. Primus, si quis religionem ingrediatur: quia opus perfectum facit, omnia per Christum relinquendo & se in alio statu ponendo. Secũdus, qñ sibi subtrahit aliqua necessaria. quæ de facili resarciri possunt: & hoc facit, nec maius inconueniens sequatur. Tertius, quando occurreret extrema necessitas alicuius priuatæ personæ, vel magna necessitas Reipublicæ: quia in his casibus laudabiliter prętermitteret aliquis id, quid ad decentiam sui status, pertinere videretur, vt maiori necessitati subueniret. Illicitè auté acquisi a aliqua debent rest. tui ei, à quo sunt acquisita, vt in rapinis, furtis, & vsuris: & sic de istis non potest fieri eleemosyna. Aliqua autem sunt illicitè acquisita, quæ qui acquisiuit, retinere non potest, nec debentur ei, à quo acquisiuit: quia contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit, vt in simonia contingit, & in similibus, in quibus datio, & acceptio est contra legem. Quare in his restitutio fieri non debet, sed in eleemosynis sunt eroganda. Tertio modo aliqua sunt illicitè acquisita, non quia acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur est illicitum vt in acquisitis ex meretricio, quod turpe lucrũ vocatur: nã turpe est, quod exerceat talé artem, & contra legé Dei agit. Sed in eo, quod accipit, non iniuste agit: vnde retineri potest, & de eo elemosyna fieri.

*An possit fieri eleemosyna de illicitè acquisitis*

Illi verò, qui in aliena potestate sunt, dispẽsare nõ possunt, nisi prout à superioribus illis cõmittitur: & monachus per hoc non efficitur peioris conditionis: quia etsi bonũ est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius tamen est pro intentione sequẽdi dominũ in simul omnia donare, & absolutũ sollicitudine egere cum Christo. Et vxor quãuis æqualis sit viro in actu matrimonij, tamẽ in his, quæ pertinent ad dispensationẽ domus, vir est caput vxoris: vnde dare non potest, nisi aliqua modica, de quibus præsumatur etiam viri consensus, quod de filijsfamilias etiam dicitur: excipitur tamen casus necessitatis. Et magis propinquis danda est eleemosyna: quia eis magis prouidere tenemur, qui forte quadam nobis coniuncti sunt. Debet tamen

*Sub aliena potestate constituti nõ possunt facere eleemosynã.*

*Propinquioribus danda est eleemosyna.*

circa hęc

circa hæc ratio discretionis adhiberi secundũ differentiam coniunctionis, sanctitatis, & vtilitatis : nã sanctiori magis indigentiam patienti, & ad cõmune bonum vtiliori magis danda est eleemosyna, quàm coniunctiori : maximè si eius cura specialis nobis non immineat, & si magnã necessitatẽ non patiatur. Et ex parte dantis abundanter danda est eleemosyna secundum proportionem facultatis: & sic laudatur Vidua, Lucæ.21. ex parte verò eius, cui datur, laudabiliter datur, quod suppleat ad indigentiã eius: sed quod superabundet in superfluitatibus, non est bonũ. Sic enim detrahitur, quod multis nõ datur, & pluribus non prosumus. q.32.

*Abundãter faciẽda est eleemosyna.*

*De Correctione Fraterna. Cap. 33.*

FRaterna correctio est, quæ remedium adhibet contra peccata, inquantum est malum ipsius peccantis ad eius emendationem: & hæc correctio est actus charitatis, quia per eam repellitur malum fratris, cuius remotio ad charitatem magis pertinet, quam remotio exterioris damni, vel corporalis nocumenti. Sed correctio, quę adhibet remediũ peccati delinquentis, prout est in dãnum aliorũ, & maximè boni communis, est actus iustitiæ : cuius est conseruare æqualitatem vnius ad alterum. Quæ Fraterna correctio cadit sub præcepto seruatis debitis circunstantijs, quæ requiruntur ad hoc, quod actus sit virtuosus: ordinatur enim ad fratris correctionem. Vnde hoc modo cadit sub præcepto, prout est necessaria ad istum finem, non autem ita, quod quolibet loco, & tempore frater delinquẽs corrigatur: nam quandoque meritoriè omittitur, si dubitatur, ne ex hoc ille deterior efficiatur. Sed non debet prætermitti propter aliquam formidinem, si creditur correctionem posse iuuare. Aliquando tamen ista omissio est peccatum veniale: cum timor, vel cupiditas tardiorem facit hominem ad corrigenda delicta fratris, non tamen ita, quod si ei constaret fratrem posse à peccato retrahere, propter timorẽ, vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo præponit charitatẽ fraternam. Correctio ergo, quæ est actus chariratis, cum ad emendationem fratris tendat per simplicem admonitionem, ad quemcunque charitatem habentem pertinet, siue subditus sit, siue Prælatus. Sed correctio, quæ est actus iustitiæ, pertinet ad Prælatos, qui popter bonum commune non solum

*Correctio fraterna est actus charitatis.*

*Correctio fraterna est de præcepto.*

*Ad pertinet solũ ad Pralatos correctio.*

uari fama, saluetur: sin autē cum dispendio famæ per denuntiationē conscientia fratris à peccato liberetur. Et quia de vno extremo ad aliud per medium transitur, Dominus præcepit, vt primò corriperetur secretò frater, finaliter si non emendetur, in publicum deducatur, videlicet ad ecclesiā. vnde cōuenienter in medio ponitur testiū inductio, vt primo paucis indicetur, qui possunt prodesse, & nō obesse: quandiu spes probabiliter habetur de correctione. posterius quantunq; peccatum sit occultū, ad testium inductionem procedatur cum circūstantiis supradictis. q.33.

## *De Odio.* *Cap.* 34.

*An Deus odio haberi possit.*

DEVS, cùm per essentiam videtur, nullo modo odio haberi potest. est enim ipsa bonitas, quæ de sui ratione est, vt ametur, sed aliqui sunt eius effectus, qui repugnant inordinatæ voluntati hominū per peccata, sicut est inflictio pœnæ, & cohibitio ipsorum peccatorum per legem diuinam. Et quantùm ad taliū effectuum considerationem, ab aliquibus potest odio haberi Deus, prout apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor. Quantùm veró ad alios effectus qui nullo modo contrariātur voluntati humanæ, vt esse, viuere, & intelligere, quæ omnia sunt amabilia, Deus horum effectuum actor odio haberi nō potest. Et quia defectus peccati consistit in voluntaria auersione à Deo, ideo odium Dei inter alia peccata est grauissimum: quia voluntaria auersio per se est in odio dei, in aliis veró peccatis quasi participatiuè, & per aliud, qui enim Deum odit, voluntas eius secundùm se à Deo auertitur. Sed quando quis fornicatur, vel similia committit: non intendit secundùm se auersionem à Deo, sed inordinatam delectationem, quæ eam annexam habet. Id autem quod per se est, semper est potiùs eo, quod est per aliud: vnde odium Dei, est peccatum grauissimum. Et odium proximi est peccatum: debetur enim proximo amor secundùm naturam, & gratiā, quam à Deo habet, istasque non potest aliquis odio habere sine peccato. Odimus autē in fratribus culpā, & defectum boni: nam eiusdem rationis est, quòd velimus bonū alicuius, & malū ipsius odiamus. Et quāuis quantùm ad nocumentū, quod proximo infertur, peiora sint exteriora peccata, quā interius odium, tamen quātùm ad deor-

*Odium Dei est maximū peccatorum.*

*Odium proximi est peccatum, & an sit grauissimū.*

dinationem, odium eſt maius: per ipſum enim deordinatur voluntas, quæ eſt potiſsimū in homine, & ex qua eſt radix peccati. Vnde ſi actus exteriores eſſent inordinati ſine inordinatione voluntatis, non eſſent peccata: vt ſi ignoranter, vel zelo iuſtititiæ quis hominē occideret. Sed odium inter ſeptem vitia non enumeratur: nam eſt maximè & primò naturale homini, quòd diligat bonum, & maximè diuinum, & bonū proximi: vnde odium, quod huic dilectioni opponitur, eſt vltimum in progreſſu peccati. cùm in progreſſu peccati: cùm in his, quæ contra naturam fiunt, paulatim id, quod eſt naturæ, corrumpatur: quare oportet ꝙ primò recedatur ab eo, quod eſt minus ſecundū naturā, & vltimo ab eo quod eſt maximū ſecundū naturam. Et qa omne animal fugit triſtitiā, ſicut appetit delectionem ideo ſicut ex delectatione cauſatur amor: ita ex triſtitia cauſatur odium. Et ſicut mouemur ad diligendum ea, quæ nos delectant, vt bona: ita mouemur ad odiendum ea, quæ nos contriſtant vt mala. Cum ergo inuidia ſit triſtitia de bono proximi ſequitur bonum proximi reddi nobis odium: & ſic ex inuidia oritur odium. q. 34.

*Odiū nō eſt vitiū capitale, & oritur ex inuidia.*

## *De Acidia.* *Cap.* 34.

*Acidia eſt peccatum.*

Acidia eſt quædam triſtitia ita animū deprimentis, vt nihil ei agere libeat, quæ ſemper mala eſt, quandoque ſecundùm ſeipſam, & quandoque ſecundum effectum. Triſtitia enim ſecūdum ſe mala eſt, quæ de eo eſt, quod eſt malum apparens, & verè bonum: ſicut è contrario delectatio mala eſt, quæ eſt de eo, quod eſt apparens bonū, & verè malum. Cùm ergo ſpirituale bonum ſit verè bonum triſtitia, quæ eſt de ſpirituali bono, eſt ſecùndùm ſe mala. & etiam triſtitia, quæ eſt de verè malo, mala ſecundùm effectum, ſi ſic hominem aggrauet, vt eum totaliter à bono opere retrahat: vnde acidia eſt peccatum. Et eſt ſpeciale vitium: nam ſicut quælibet virtus gaudet de proprio ſpeciali bono, quod conſiſtit in proprio actu, & hoc modo ad charitatem pertinet illud gaudium ſpecialiter, quo quis gaudet de bono diuino: ita illa triſtitia, qua quis triſtatur de bono ſpirituali, quod eſt in actibus ſingularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium ſpeciale, ſed ad omnia vitia. Sic etiam triſtari de bono diuino, de quo gaudet charitas: ad

*Acidia ſpeciale eſt malū.*

ſpeciale

speciale vitium pertinet: quod acidia dicitur, vnde speciale peccatum est. Cuius acidiæ motus, si sensualitatem non transit propter imperfectionem actus. est peccatum veniale, sicut concupiscentia in sola sensualitate persistens: si vero ad rationis consensum peruenitur: tunc peccatum mortale est, quia spiritualem vitam tollit, & charitati contrariatur. Consentit enim ratio quandoque in figuram, horrorē, & detestationem boni diuini, carne omnino præualente contra spiritum. Et peccatum capitale ponitur acidia, cum promptum sit alia vitia oriri ex ea: nam secundum homines multa operantur propter delectationem: ita etiam propter tristitiam operantur multa, vel vt ipsam vitent, vel eius pondere in aliqua agenda prorumpunt. q. 35.

*Acidia quando est peccatum veniale.*

*Acidia ponitur peccatū capitale*

## *De Inuidia.* *Cap.* 36.

INuidia tristitia quædam est, apprehendit enim bonum alienum, vt proprium malum, quod dupliciter contigit. Vno modo quando tristatur de bono alicuius, inquantum imminet, ex hoc sibi periculum alicuius nocumenti, vnde tristatur homo de exaltatione inimici timens, ne eum lædat: & hæc tristitia non est inuidia, sed magis effectus timoris. Alio modo bonum alterius extimatur vt proprium malum, inquantum est diminutiuum propriæ gloriæ, & de hoc bono alterius tristatur inuidia. quia inuident homines in quibus amant honorari, & in opioine esse. Tristitia autem hæc quatuor modis contingit. Vno modo, quando aliquis dolet de bono alterius, inquantum timet sibi, vel aliis bonis nocumentum: & hæc tristitia non est inuidia, nam secundum Grego. 22. Mor. plerunque euenit, vt non amissa charite inimici ruina nos lætificet, & eius gloria sine inuidiæ culpa contristet, cum ruente eo quosdam bene erigi credimus & proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus. Alio modo, potest quis tristari de bono alterius, nō quod ille habeat bonum, sed ex eo, quod nobis deest bonum illud: & hoc est propriè zelus, qui si sit circa bona honesta, est laudabilis. Tertio modo tristatur quis, inquantum ille, cui accidit bonū, est eo indignus: & hæc dicitur nemesis, quæ nō oritur ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur, sed de diuitiis, quæ dignis, & indignis prouenire possunt, quamuis hæc tristitia in sacra Scriptura prohibeatur: quia

*Inuidia est tristitia de bo*

*Inuidia quomodo est peccatum.*

natum modum, est peccatum mortale. Si vero est impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, erit laudabilis: quod si inordinatè falsitatem impugnat, erit peccatum veniale, nisi tanta sit inordinatio in cõtendendo, quod scandalum generetur. Et si filia inanis gloriæ: nam discordantes verbis contendunt, & quod sibi videtur, defendunt stantes in proprio sensu, & alteri non acquiescentes: hoc autem proprium est superbiæ, & inanis gloriæ propriam excellentiam quærere. q. 38.

*Cõtentio est filia inanis gloria.*

## De Schismate. Cap. 39.

*Schisma est speciale peccatum.*

SChisma est speciale peccatum ex eo, quod quis intendit se separare ab vnitate, quam facit charitas, quæ non solum vnam personam alteri vnit spirituali vinculo dilectionis, sed etiam totam ecclesiam in vnitate spiritus: vnde schismatici proprie dicuntur, qui propria sponte, & intentione separant se ab vnitate ecclesiæ, quæ est principalis vnitas. Particularis enim aliquorum vnitas adinuicem ordinatur ad vnitatem ecclesiæ, sicut singula membra corporis ad totius vnitatem. Ecclesiæ vero vnitas attenditur in communicatione membrorum adinuicem, & in ordine ad vnum caput, qui est Christus, cuius vices gerit summus Pontifex in ecclesia. Quare qui ei subesse renuunt, schismatici sunt. Quod schisma licet à principio diuersum sit ab hæresi, nullum tamen est schisma, quod sibi aliquam hæresim nõ confingat, vt rectè ab ecclesia recessisse videatur. Sed simpliciter loquendo schisma non est grauius infidelitate: quia genus peccati attenditur ex obiecto: vnde illud peccatũ, quod maiori bono contrariatur ex suo genere est grauius. at infidelitas est contra ipsum Deum, secundum quod est prima veritas, cui fides innititur, schisma vero est contra ecclesiasticam veritatem, quæ est quoddam bonum participatum, & minus quam sit ipse Deus. Quare grauius peccat infidelis, quam schismaticus: potest tamen contingere contrarium per accidens vel propter maiorẽ contemptum vel propter maius periculum, ꝙ induceret schisma: quia sic esset grauius infidelitate. Et quia duplex est potestas, sacramentalis videlicet, & iurisdictionalis sacramentalis nõ amittitur nisi re dissipata: vnde secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem est eam adeptus, quandiu

*Infidelitas simpliciter est grauior schismate*

*An schismatici habeant aliquam potestatẽ*

viuit siue in schisma siue in hęresim labatur: nec rediens ad ecclesiā de nouo cōsecratur. Sed quia potestas inferior non debet exigere in actum, nisi prout mouetur à superiori: hinc est, quod tales vsum potestatis amittūt, nec eis hac potestate vt licet, sed si vtuntur, eorū potestas habet effectū in sacramentalibus: quia in his homo nō operatur, nisi sicut instrumentū dei. Vnde effectus sacramentales nō excludūtur propter culpā quācunque conferentis sacramenta. Potestas vero iurisdictionalis, quæ ex simplici iniunctione hominis cōfertur, & immobiliter vt sacramētalis nō inhęret, nō manet in hereticis, & schismaticis, & si ea vtuntur, nil agunt, Et cōueniens pœna schismaticorū est excōmmunicatio: qa se á cōmunione mēbrorū ecclesiæ separant, & cū etiā recusent subdi capiti ecclesię & nolint per spūalē potestatē coërceri iustū est vt coërceantur á potestate tēporali. Vnde ecclesia quando vna pœna nō sufficit, adhibet aliā: & quādo per excommunicationē sufficienter aliquo nō reprimuntur adhibet coërtionem brachii secularis. q 39.

## *De Bello.* *Cap.* 40

*Tria requiruntur vt bellū sit iustum.* Bellum vt iustum sit, tria requiruntur. Primò authoritas Principis, cuius mandato bellum geratur. non enim pertinet ad personam priuatam bellū mouere, quia ius suū in iudicio prosequi potest. Principibus autem commissa est cura Reip. & ipsi intus, & foris eam ab hostibus tueri habent. Secundo requiritur causa iusta, vt qui impugnantur, propter aliquam culpā impugnationē mereātur: quia vel vindicare neglexerint, quid a suis improbe factū est vel reddere, quod per iniuriam ablatū est. Tertio, requiritur iusta intentio bellantiū, vt scilicet bonum promoueatur, vel vt malū vitetur quia potest adesse authoritas indicentis bellū, & causa iusta, & tamen propter prauam intentionem bellum reddatur iniustum. *Episcopis & clericis non licet pugnare.* Nec clericis: & episcopis licet pugnare: nam qui maioribus deputantur, à minoribus prohibentur, sicut militibus negotiationes interdicuntur. Sed episcopi, & clerici debent intendere contemplationi diuinorum, laudi dei, & orationibus pro populo: cōtra quæ bellica exercitia maximas inquietudines habentia maximè repugnant: ideo eis bellare interdi-

re interdicit. Additur etiam alia specialis ratio: quia clerici ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi: vnde non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, vt opere imitentur, quod ministerio gerunt. Et in bellis pacta, & promissa hostibus etiam seruanda sunt. Sed an apertè pugnetur, vel ex insidijs extra promissa, nihil ad iustitiam spectat: occultanda enim sunt, quæ ad expugnandum inimicos parantur: nec istæ insidiæ in iustis bellis fraudes vocantur, aut iustitiæ, siue ordinatæ voluntati repugnant: quia magis inordinata voluntas diceretur: si aliquis vellet nihil sibi occultari. Et in diebus festis necessitate cessante bellare non licet: si autem incumbit necessitas: videmus Medicos his diebus licite mederi pro salute corporũ, multò igitur magis fieri debet pro salute Reip per quam impediuntur innumera mala spiritualia, & corporalia: aliter enim Deum tentaremus, si imminente necessitate à bello abstinere vellemus. q. 46.

*In bellis licet vti insidijs.*

*In dieb' festis licet bellare.*

## *De Rixa.* *Cap.* 41

RIxa contradictionem in factis importat, sicut cõtentio in verbis: vnde priuatum quoddam bellum est non ex publica authoritate, sed magis ex inordinata voluntate procedens, quare semper peccatum est. Et in eo qui alterũ iniuste, peccatum mortale est: in eo autẽ, qui se defendit, quandoque est sine peccato, vt si solo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, quia nõ est propriè rixa ex parte eius. Quandoque est cum peccato veniali, vt cum aliquis leuis motus odij vel vindictæ, se immiscet, vel multum non exceditur moderata defensio. Quandoque vero est mortale quando deliberato animo in impugnãtem insurgitur ad eũ occidendũ, vel grauiter eum lædendum. Diuersus ergo anmi motus est attendendus. Et dupliciter vnus alium lædere intendit. Vno modo quasi intendens absolute malum alterius, & hæc læsio ad odiũ pertinet: nam palã aut occultè inimicum lædere intendit. Alio modo quis aliũ lædere intendit eo sciente & repugnãte, quod nomine Rixæ importatur, & hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ: non enim sufficit irato quod latẽter noceat

*Rixa ẽ sẽper est peccatũ.*

*Rixa est filia Iræ.*

ei, contra quem irascitur, sed vult, quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit. Vnde rixa ex ira oritur, & propriè filia eius dicitur. q. 41.

## *De Seditione quæ Paci opponitur. Cap. 42*

*Seditio est peccatum.* SEditio speciale peccatum est: quia opponitur speciali bono, videlicet vnitati, & paci multitudinis. Et seditio in aliquo conuenit cū bello, & rixa, & in aliquo differt. côuenit enim cū eis in hoc, quod contradictioné quandam importat: differt vero, quia bellum, & rixa importât mutuā impugnationé in actu, seditio aūt dici pôt, siue fiat in actu, siue sit preparatio ad impugnationé. Differt etiā, qa bellū est cōtra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudiné, & rixa vnius ad vnum, vel paucorū ad paucos. sed seditio propriè est multitudinis tumultuâtis côtra aliam multitudiné vnius ciuitatis. Et quia seditio fit contra commune bonum *Seditio est peccatū mortale.* multitudinis, & contra pacem, ideo ex suo genere est peccatum mortale, & tanto maius, quanto bonū commune, quod impugnatur per seditionem, est maius bono priuato quod impugnatur per rixā. Et primo pertinet ad eos, qui seditionem procurant, & grauissimè peccant. Secundo ad eos, qui illos sequuntur. q. 42.

## *De Vitijs, quæ Beneficentiæ opponuntur Cap. 43*

*Q'id sit scandalū* SCandalum est dictum, vel factum minus rectum. præbens occasionem ruinæ: ad similitudinem enim viæ corporalis in via spirituali côtingit aliqué disponi ad ruinam spiritualem per dictum, vel factū alterius defectū rectitudinis habens, inquantum aliquis sua admonitione, inductione, vel exéplo alterum tragit ad peccādum. Quod scandalū est peccatum: quia aut est actiuū: aut passiuū. Actio semper est peccatū in eo, qui scandalizat, quia ipsum opus, quod facit, vel *Scādalū est peccatum.* est peccatū, vel si habet speciē peccati, dimitti debet propter proximi charitatē, ex qua vnusquisq; tenet saluti proximi prouidere: & q nō facit côtra charitaté agit. Potest tamē scādalū actiuū esse sine peccato alterius qui scandalū patitur: vt si quis inducitur ad peccādū. & ille peccato nō consentit

Passiuum

Passiuum vero scandalũ semper est peccatũ in eo, qui scãdalizatur: nõ enim hoc patitur quis, nisi prout aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatũ. Potest tamẽ scandalũ passiuum esse sine peccato eius, ex cuius facto aliquis scãdalizatur, sicut de his, quæ alius benefacit, & tamẽ alter scandalũ patitur. Et scandalũ passiuũ nõ est speciale peccatũ: cum ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingat secundum quodcunque genus peccati. Sed actiuũ, si est per accidens: & præter intentionem, vt si quis facto, vel verbo inordinato nõ intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ voluntati satisfacere: sic scandalum actiuum non est speciale peccatum: quia quod per accidẽs est, non constituit speciem peccati. Per se autem scandalum actiuũ est, quãdo aliquis intendit alium trahere ad peccandum, & sic ex intentione specialis finis sortitur rationẽ specialis peccati. Et sicut homicidiũ propter speciale nocumentum proximi, est speciale peccatũ: ita etiam scandalum propter hoc, quod intenditur speciale proximi nocumentum: & opponitur directè correctioni fraternæ, in qua attenditur specialis nocumẽti remotio. Et scandalum passium quandoque est veniale, vt cum ex inordinato dicto, vel facto alterius commouetur quis motu venialis peccati. Quandoque vero est mortale, si vsque ad mortale commouetur. Sed actiuum si sit per accidẽs, quãdoque est veniale, vt si quis veniale committat, vel aliquid cum leui indiscretione, aut actum faciat, qui nõ sit per se malus sed speciem mali habeat. Quandoq; autẽ est mortale, si actũ peccati mortalis cõmittat, siue proximi salutẽ contẽnat, faciendo quod sibi libuerit. Sed si scandalũ actiuum sit per se, vt si inducit aliquem ad peccandum mortaliter, est peccatũ mortale si venialiter, erit veniale. Et scandalum passiuum non inuenitur in his, qui perfecte Deo inhęrent per amorẽ importat enim tale scandalum quandã cõmunionem animi in eo, qui scandalũ patitur, quæ cessat in viris perfectis deo inhærentibus, cuius est immutabilis voluntas. Vnde quantũ cumque videat alios inordinate se habere dictis, vel factis: ipsi à sua restitudine nõ recedũt: nam qui confidit in Domino, sicut mons Syon, non commouebitur in æternũ. Nec in talibus inuenitur scandalum actiuũ: perfecti enim, quæ agũt ordinate faciunt, & hanc cautelam adhibent, vt non solum ipsi non offendant, sed nec alijs offensionem parenti & si

*Scãdalũ quãdo est speciale peccatum*

*Scandalum quãdo est veniale, & mortale.*

*Scandalum passiuum nõ cadit in perfectos viros.*

*Nec scandalum actiuum in perfectis inenitur.*

quid in eorum dictis, vel factis ab hoc moderamine deficit hoc ex infirmitate humana prouenit: nō tamē in tantū deficiunt, vt multum ab ordinis ratione recedant, sed modicū, & leuiter, quod nō est tam magnū: vt ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi occasio peccādi. Et bona spūalia, quę sūt de necessitate salutis, propter scandalū prætermitti nō debent: quia nullus peccare debet: vt alterius peccatum impediat. esset enim cōtra ordinem charitatis, quia plus debet diligere suam salutem, quā alterius. In his autem, quæ non sūt de necessitate salutis, si scandalum est ex malitia vt bona spiritualia impediantur: tunc est scandalum Pharisæorum quod non est attendendum. Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia, quod pusillorum scandalum dicitur, & tunc spiritualia bona vel sunt occultanda: vel interdum differenda, vbi periculum nō imminet. quousque reddita ratione tale scandalum cesset. Si vero post redditam rationem duret, iam videtur esse ex malitia: vnde spiritualia tunc nō sunt dimittenda. Et bona temporalia si sūt nobis commissa, vt bona ecclesiastica Prælatis cōmittuntur seu reipublicæ Rectoribus, propter scandalum non sunt dimittenda: imminet enim talibus bonorū cōseruatio de necessitate salutis. De his vero, quorū domini sumus, quādoque dimettere debemus propter scandalū, & quādoq; nō: nam si scandalū ex infirmitate, vel ignorātia, vt pusillorū, tunc vel totaliter dimittēda sunt tēporalia, vel aliter sedandum scandalū per aliquam admonitionem, & indicanda eis iustitia. Quod si nascitur scandalum ex malitia, non sunt temporalia dimitenda: noceret enim talis dimissio bono communi, atque daretur malis occasio rapiendi, & ipsis rapiētibus damnum fieret, si tale scandalum attenderetur, vt ait Grege. in Moral. q. 43.

*An spiritualia sint dimittenda p pter scandalum.*

*An tēporalia sint dimittenda propter scādalum,*

## *De Præceptis Charitatis.* *Cap.* 44

*De charitate debet dari præceptū.*

DE charitate dandum est præceptum: importat enim pręceptum rationem debiti, quod aut per se est, aut per aliud. Per se debitum est finis, qui habet rationem boni per se. Propter aliud vero est debitum id, quod ordinatur ad finem: sed finis spiritualis vitæ est., vt homo vniatur Deo, quod fit per charitatem. Et omnes vitutes de actibus quarum dan-

rum dantur præcepta ordinantur ad purificandũ cor à passionibus, ad habendam bonam conscientiam, & rectam fidem, vt diligatur Deus: vnde maximum est præceptum de charitate, quia id, quod est per se, potius est eo, quod est per aliud. Et quamuis charitas sit vna virtus, duos tamen habet actus: quorum vnus ordinatur ad aliũ, sicut ad finem. Ideo nõ solum datum est præceptum de dilectione Dei, sed & de dilectione proximi propter minus capaces: qui non de facili considerant, vnum horum præceptorum sub alio contineri. Et conuenienter mandatur, quod Deus ex toto corde diligatur: est enim vltimus finis, ad quem omnia sunt referenda. Vnde totalitas quædam designanda fuit circa præceptum de dilectione Dei: nam licet totum cor hominis semper ferri in Deũ actualiter pertineat ad perfectionẽ Patriæ potest tamẽ in via habitualiter totũ cor hoĩs in Deum ferri, ita ꝙ nihil cõtra Dei dilectionẽ recipiat. Nec huic perfectioni contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitas, cum nõ tendat in obiectum oppositum, sed solum vsum charitatis impediat. Et præcipitur nobis ex toto corde, anima, & mente Deum diligere, vt tam pars superior, quã inferior, ac omnis nostra intentio in Deũ feratur, illi subdatur, & obediat, ac secũdum ipsum reguletur, tam secundum mentẽ, quã secundũ voluntatem, & memoriam, siue secundum animam vegetabilem, sensitiuam, & intellectiuam. Et hoc præceptum de dilectione Dei plenè, & perfectè, impletur in beata Patria, in Via impletur imperfectè: quia etsi non pertingit ad finem præcipientis, non tamen recedit ab ordine ad finem: sicut miles perfectè implet præceptum ducis exercitus, qui vincit hostem, imperfectè ille implet, qui ad victoriam non pertingit, non tamen aliquid agit contra disciplinam militarem. Vnde vnus tanto perfectius alio implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad Patriæ perfectionem. Et de dilectione proximi conuenienter traditur præceptum: debemus enim illum diligere, quia nobis proximus est secundum naturalẽ Dei imaginem, & secundum capacitatem gloriæ. Et diligendus est proximus non æqualiter sibi, sed similiter sibi, primò ex parte finis, scilicet vt quis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum diligere debet: & illum amet in bonis, vt sit iusta dilectio, nec illum diligat

*Duo præcepta dã da fuerũt de charitate.*

*Cõueniẽter mandatur deus diligi ex toto corde*

*Præcipitur deus ex toto corde, anima & mẽte diligi.*

*An præceptum de dilectione Dei in via impleatur.*

*Cõueniẽter datur præceptũ de dilectione proximi.*

propter propriam vtilitatem, sed ea ratione, quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, vt sit dilectio proximi vera. Et ordo charitatis, pertinet ad ipsam ratione͂ virtutis, cùm capiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile: vnde sub præcepto cadit. Primo enim Deu͂ super omnia debemus diligere. Secundò nos ipsos. Tertiò plus proximum, qua͂ corpus proprium. Quartò domesticorum curam habere, & inter proximos meliores, & magis propinquos, magis diligere debemus. q. 44.

*Ordo charitatis cadit sub præcepto.*

## De Dono Sapientiæ. Cap. 54.

*Sapie͂tia est donu͂ Spiritus sancti.*

Sapientia est, per quam certissimè de alijs iudicatur, & secundum quam omnia ordinari oportet. Qui ergo cognoscit causam altissimam in aliquo genere, potest de omnibus, quæ sunt illius generis iudicare, & ordinare, & dicitur sapiens in illo genere, vt Architector. Qui verò cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantùm per regulas diuinas omnia iudicare, & ordinare potest: quod iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum. Spiritualis enim omnia iudicat, & Spiritus etiam scrutatur profunda Dei: vnde sapientia est donum Dei. Cuius essentia in intellectu est sicut in subiecto: actus enim eius est rectè iudicare secundum rationes diuinas, causa aute͂ in voluntate, quæ est charitas vniens nos Deo. Et sapientia non est solum speculatiua, sed practica: intendit enim rationibus æternis, & conspiciendo prout diuina in se ipsis contemplatur, & co͂suetudo, secundum quod per diuina iudicat de humanis actibus, & illos dirigit per diuinas regulas. Nec sapientia, quæ est donum Spiritus sancti, & cum peccato mortali: quia nos vnit charitati, & rectitudinem facit iudicij circa res diuinas. Charitas aute͂ non co͂patitur se cum peccato mortali. Et omnes, qui sunt in gratia, tantum sortiuntur de directo iudicio tam in co͂templatione diuinorum, quam in ordinatione rerum humanarum secundum diuinas regulas, quantum est necessarium ad salute͂: nam si natura no͂ deficit in necessarijs, multominus gratia, quia vnctio docet nos de omnibus. Sed quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum altiora mysteria cognoscentes, & alijs manifestare potentes, ac etia͂ dirigentes humanos actus non solum sui ipsius, sed etia͂ aliorum, qui

*Donu͂ sapie͂tiæ no͂ solùm speculatiuu͂, sed practicum no͂ est cum peccato mortali.*

*Donu͂ sapie͂tiæ est in omnibus habe͂tibus gratiam.*

rum, qui gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiã gratum facientẽ: cùm magis pertineat ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit, prout vult. Et septima beatitudo adaptatur dono sapiẽtiæ & quãtùm ad meritum, & quantũ ad præmium. Ad meritum quidem, quia pacifici dicuntur quasi pacẽ facientes vel in se ipsis, vel in alijs: pax enim constituitur, cum res ad debitum ordinẽ rediguntur. Ordinare autem pertinet ad sapiẽtiam: quare pacificũ esse illi attribuitur, & præmium, ꝙ filij Dei vocabuntur, etiam ei conuenit. Nam dicuntur aliqui filij Dei, prout participant similitudinem Filij vnigeniti naturalis, qui est Sapientia Patris: vnde participando donum sapientiæ, quis ad Dei filiationem pertingit. q. 45. *Septima beatitudo respõdet dono sapientiæ.*

## *De Stultitia, quæ opponitur Sapientiæ. Cap. 46.*

STultitiæ nomen à stupore sumptũ est: & differt à fatuitate, quia stultitia importat hebetudinem cordis: & sensuũ obtusionem: fatuitas verò totalem priuationem spiritualis sensus. Et ideo stultitia conuenienter opponitur sapientiæ, sicut contrarium, & fatuitas sicut pura negatio: nam fatuus caret sensu iudicandi, stultus habet sensum, sed hebetatum, sapiens vero cognoscit subtiliter, & perspicaciter. Et cum stultitia stuporem sensus importet in iudicando, aut iste stupor est ex indispositione naturali, vt in amentibus, & talis stultitia non est peccatum: aut procedit, quia dum homo immergitur in rebus terrenis, ineptus redditur ad percipienda diuina: & talis stultitia est peccatum. Quæ filia est luxuriæ ex hoc, quod hebetatus est sensus spiritualis ad spiritualia iudicanda, quod maximè fit per luxuriam, quibus delectationibus anima maximè absorbetur. q. 46. *Stultitia sapientiæ opponitur.* *Stultitia est peccatum, & filia luxuriæ.*

## *De Prudentia secundum se. Cap. 47.*

PRudentia ad vim cognoscitiuam pertinet, prudẽs enim dicitur quasi procul videns: visio autem non est virtutis appetitiuæ, sed cognoscitiuæ. Et quia cognoscere futurum ex præsentibus, vel præteritis fit per quandam collationem prudentia propriè est rationis, & non sensuum, & in ratione practica consistit: nam ad prudentem spectat bene posse cõsiliari: consilium verò est de his, quæ sunt agenda per nos *Prudẽtia est in vi cognoscitiua, & ad rationem practicã spectat.*

cipuus actus prudentiæ ille est, qui præcipuus actus est rationis agibilium: cuius quidem tres sunt actus. Primo consiliari, quod pertinet ad inuentionem. Secundo de inuentis iudicare, quæ speculatiua facit ratio: practica vero quæ ordinatur ad opus, vlterius procedit, & eius est præcipere, qui est tertius actus. Consistit enim in applicatione consiliatorum, & iudicatorum ad operandum: qui actus cùm propinquior sit fini rationis practicæ, hinc est, quod ipsius est principalis actus, & per consequens prudentiæ. Et sollicitudo ad prudentiam spectat: sollicitus enim dicitur aliquis in quantum ex quadam solertia velocem animum habet ad persequenda ea, quæ sunt agenda, postquam consiliauerit, vt dicit Phil. in 6. Ethic. Et quãuis quidam crediderint prudentiam non se extendere ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium, hoc tamen charitati repugnat, quæ nõ quęrit, quæ sua sunt. Repugnat etiam rectæ rationi, quæ iudicat bonum commune melius esse, quam bonum vnius. Cùm ergo ad prudẽtiam spectet rectè consiliari, iudicare, & præcipere de his, per quæ peruenitur ad debitum finem, patet prudentiam non solum se extendere ad bonum priuatum vnius, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

*Præcipere est principalis actus prudẽtiæ, & ad eã pertinet sollicitudo.*

*Prudẽtia extẽdit se ad regimẽ multitudinis.*

Differunt tamen prudentiæ species secundũ diuersos fines: quia diuersificantur species habituum secundum diuersitatem obiectorum, quæ penes rationem formalem ipsorum attenditur. Quare alia est prudentia simpliciter dicta, quæ ad bonum proprium ordinatur: alia est œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ: & alia politica, quę ordinatur ad bonum commune ciuitatis, vel regni. Et quamuis subditorum, vel seruorum, inquantum tales sunt, non sit regere, & gubernare, sed magis regi, vel gubernari, quia tamen quilibet homo, prout rationalis est, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, ideo eis conuenit prudentiam habere: nam seruus secundum Phil. non habet quid consiliatiuum, inquantum est seruus, est tamen consiliatiuus, prout est animal rationale. Et tripliciter dicitur prudentia: quædam est falsa, & per similitudinem dicta, vt si quis disponit ea, quę sunt agenda propter aliquem bonum finem, congruenter an aliquod malum, vt prudens latro dicitur, qui conuenientes vias inuenit ad latrocinia, sic etiã dicitur prudentia car-

*Diuersæ prudẽtiæ.*

*An prudẽtia sit in subditis, & seruis.*

*Prudẽtia an sit in peccatoribus.*

nis. Secunda prudentia est vera adinueniens veras vias ad bonum finem: sed est imperfecta dupliciter. Vno modo accipiendo pro fine id, quod non est communis finis totius vitæ humanæ, sed alicuius negotij specialis, vt si quis inueniat accommodatas vias ad negotiandum, vel nauigandū. Alio modo est imperfecta, si deficit in principali actu prudentiæ, vt si quis rectè consilietur, & iudicet de his, quę pertinent ad totam vitam, non tamen efficaciter præcipiat. Tertia prudentia est vera, & perfecta, quæ omnes hos actus perficit ad bonum finem totius vitæ: & hæc non est in peccatoribus: prima autem est in ipsis solis, secunda verò communis bonis, & malis. Et in omnibus habentibus gratiam est prudentia: nam qui habet gratiam, habet charitatem. Virtutes vero sunt connexæ, vnde qui vnam habet, & omnes alias habere necesse est: ita vt in pueris baptizatis non dum habentibus vsum rationis sit prudentia secundum habitum, sed non secundum actum. In his autem, qui habent vsum rationis, sit etiam secundum actum de his, quæ sunt de necessitate salutis, & per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur. Et prudentia inest nobis à natura, quantum ad quædam principia prima vniuersalia sicut & in speculabilibus dicitur. Quantum vero ad particularem cognitionem eorum, circa quę operatio consistit, tunc aut operatio est circa finem, vel circa ea, quæ sunt ad finē, sed fines recti humanæ vitæ sunt determinati, ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, vt quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus ad rectos fines inclinantur. Ea autem, quæ sunt ad finem in rebus humanis, non sunt determinata: quia secundum diuersitatem personarum, & negotiorum multipliciter diuersificantur. Ideo talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, cum inclinatio naturæ semper sit ad aliquid determinatum: potest tamen ex naturali dispositione vnus esse aptior alio ad discernenda huiusmodi, sicut etiam accidit circa conclusiones speculatiuarum scientiarum. Cum ergo prudentia non sit circa fines, sed circa ea, quę sunt ad finem, ideo prudentia non est naturalis. Sed prudentia non amittitur per obliuionem, sicut scientia, quæ consistit in sola cognitione: ipsa enim prudentia est in appetitu, & principaliter actum suum habet in præcipiendo, quod est applicare cognitionem

*Prudētia est in omnibus habentibus gratiam.*

*Prudētia non inest nobis à natura.*

*Prudētia an amittatur per obliuionē.*

cognitionē debitam ad appetendum, & operandum. Potest tamen obliuio impedire prudentiā, inquantùm procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per obliuionem tolli potest: corrumpitur autē magis prudētia per passiones, vnde 6. Eth. dicitur, Delectabile, & triste prudentiæ æstimationem peruertit. q. 47.

## De partibus prudentiæ. Cap. 48.

CONuenienter assignantur tres partes prudentiæ, memoria videlicet præteritorum, intelligentia præsentiū, & prouidentia futurorum: nam tribus modis possunt assignari partes alicui virtuti. Vno modo ad similitudinē partium integraliū: quia illæ dicuntur esse partes virtutis alicuius, quas necesse est concurrere ad perfectum actū illius virtutis, & sic capiuntur partes enumeratæ à Tullio, Macrobio, & Aristotele. Alio autem modo partes subiectiuę virtutis dicuntur species eiusdem generis diuersæ: & sic partes prudentiæ sumuntur, vt per quam quis regit seipsum & per quam aliquis regit multitudinem: quæ subdiuiditur in œconomicā & politicam. Et aliæ partes potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ, quæ ordinātur ad aliquos actus secundarios, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis, sicut eubulia. quæ est circa consiliū. & synesis quæ est circa iudiciū eorum, in quibus quādoq; à lege cōmuni oportet recedere. Prudentia autem est circa actum principalem, qui est præcipere. q. 48.

*Cōueniēter assignantur prudētiæ tres partes.*

## De singulis prudētiæ partib⁹ quasi integralibus. Cap. 49.

MEmoria est pars prudētiæ: ad prudentiā enim requiritur pluriū memoriā habere, cū circa contingentia operabilia sit in quibus quid verum sit, vt in pluribus, oportet per experimentum considerare, quod ex pluribus memoriis habetur. Quatuor autem sunt, per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est, vt eorum, quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat conuenientes, nec tamē omnino consuetas: quia ea, quæ sunt inconsueta, magis memoramur, & sic in eis magis animus, & vehementiùs detinetur. Ex quo fit, quòd eorum, quæ in pueritia vidimus, magis memoremus. Secundò oportet, vt homo ea, quæ memoriter vult tenere sua consideratione, ordinatè disponat, vt

*Memoria est pars prudētiæ sicut etiā intellectus.*

vt ex vno memorato facilè ad aliud procedatur. Tertiò necesse est, vt homo sollicitudinem apponat, & affectū adhibeat ad ea, quæ vult memorari: quia quanto aliquid magis imprimitur animo, tantò minùs elabitur. Quartò oportet, q̄ ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari: vnde Phili. dicit in lib. de Memor. q̄ meditationes memoriam saluant. Et intellectus, prout importat quandā rectam æstimationem alicuius extremi principij, quod capitur, vt per se notum: pars est prudentiæ. omnis enim deductio rationis procedit ab aliquibus quæ capiuntur vt principia. Quare oportet totū processum prudētiæ. quæ est recta ratio agibilium, ab intellectu aliquo deriuari. Sic etiā docilitas pars prudentiæ ponitur, vt aliquis sit bene susceptiuus disciplinæ: quia particularium operabiliū sunt quasi infinitæ diuersitates, ita vt ab vno homine sufficienter considerari non posint, nec per modicum tempus. Vnde ab alijs indiget homo erudiri, & maximè à senibus, qui sanum intellectum adepti sunt per multas experientias. Sic etiam solertia, quæ est facilis, & prompta coniecturatio circa inuentionem medij: nam sicut docilitas operatur, vt homo se bene habeat in acquirendo rectā opinionem ab alio, ita solertia bene se habet in acquirendo rectam æstimationem per seipsum cū veloci consideratione. Et ratio cum non sumitur pro ipsa potentia, sed pro eius bono vsu: pars est prudētiæ: prudens enim bene cōsulit. Quare oportet esse bene ratiocinatiuū: vt posit bene applicare vniuersalia principia ad particularia, quæ sunt varia, & incerta, quod opus rationis est. Et cōtingentia futura, secundū q̄ sunt ordinabilia per hominē in finē humanæ vitę, ad prudētiam pertinēt: prouidentia enim importat respectū quendā alicuius distantis ad ea, quæ in præsenti occurrūt, & ordināda sunt. Quare prouidentiā est pars prudētię, atq; principalior inter oēs partes: quia omnia alia quæ requirūtur ad prudētiā: ad hoc sunt necessaria vt aliquid rectè ordinetur ad finē. Et quia prudētia est circa singularia operabilia, in q̄bus multa cōcurrūt, contingit aliquid sēdm se cōsideratū esse bonū, & cōueniens fini, quod tn̄ ex aliquibus cōcurrētibus reddit vel malū, vel nō opportunum ad finē: vt bonum est ostēdere alicui signa amoris, sed si superbia, vel suspitio adulationis in aīo illius ex hoc cōtigerit. nō erit cōueniēs ad finem. Vnde ad prudentiam

*Docilitas est pars prudentia, sic etiam solertia.*

*Ratio est pars prudentia.*

*Prouidentiā est pars prudentia.*

*Circunspectio, et cautio partes prudentiæ sunt.*

etiam necessaria est circunspectio, per quam considera- tur aliquid an sit conueniens fini secundum ea, quæ circun- stant: virtutes enim morales per circunstantiarum determi nationem perficiuntur. Et ita est necessaria cautio ad pru- dentiam, vt si accipiantur bona, vt vitentur mala: nam pro- pter multiformitatem operabilium miscetur aliquando fal sum vero, & malum bono, & speciem boni habent, vnde a- ctus virtutum impediuntur. Quare necessaria est cautio, vt ipsa mala totaliter vitentur, vel minus noceant. q. 49.

*De Partibus subiectiuis Prudentiæ. Cap. 50.*

REgnatiua species prudentiæ ponitur, ad prudentiam e- nim pertinet regere, & præcipere: & vbi specialis ratio regiminis, & præcepti in actibus humanis inuenitur, ibi e- tiam inuenitur specialis ratio prudentiæ. Patet autem ad eum, qui regit non solum seipsum, sed communitatem, aut regnum, perfectius competere rationem regiminis vel præ- cepti: quia ad plura se extendit, & vniuersaliorem finem at tingit. Vnde secundum specialem, & perfectam rationem regnatiua, species prudentiæ ponitur. Sic etiam politica: nam per prudentiam communiter dictam homo seipsum regit in ordine ad proprium bonum, per politicam vero ad bonum commune: agunt enim homines seipsos per libe rum arbitrium: vnde requiritur in eis rectitudo quædam re giminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principan tibus. Quare comparatur regnatiua ad politicam, sicut ar- chitectonica ad eam, quæ manu operatur. Et œconomica species prudentiæ ponitur: quia finis eius est bene viuere se cundum domesticam conuersationem. Domus enim medio modo se habet inter vnam singularem personam, & ciui tatem, ac regnum. Vnde sicut prudentia communiter dicta quę est regitiua vnius, distinguitur à politica, ita œconomi ca distinguitur ab vtraque. Sed & militaris, secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet rationem prudentię eius directio: licet executio ad fortitudinem pertineat. O- portet enim in bono communi per milites hostium insul- tus repellere: quia natura non solum vim concupiscibilem dedit animalibus ad ea, quæ sunt saluti eorum accommo- da, sed etiam irascibilem, per quam impugnantibus resistant. Quare militaris etiam pars prudentię ponitur. q. 50.

*Regnatiua ē sps prudē: secūdum diuēsitatem.* *Politica spēs prudentia ponitur, & œconomi ca etiam* *Iconomica ē spes prudētia* *Militaris est pars prudentia.*

*De Virtutibus adiunctis Prudentiæ.* *Cap.* 51.

*Eubulia est virtus & dicta a prudentia.* EVbulia bonitatem consilij importat: quare virtus humana est. Inter cæteros enim actus hominis est bene consiliari, cum sit per rationis inquisitionem circa agenda in quibus vita humana consistit. Et eubulia est virtus distincta à prudentia: nam actus rationis ordinati ad opus, sunt diuersi, & eandem rationem bonitatis non habent. Ex alio enim efficitur homo bene consiliatiuus, & bene iudicatiuus, & bene præceptiuus. quod patet ex hoc, quod aliquando ista ab inuicem separantur. Vnde oportet aliam virtutem esse eubuliam, per quam homo bene consulit, & aliam prudentiam, per quam homo bene præcipit. Ordinatur tamen eubulia ad prudentiã, sicut Cõsiliari ad Præcipere. Et sane ipsa non esset virtus, prout morales sine prudentia, & cæteræ virtutes sine charitate. Est ergo tanquam secundaria virtus ad principaliorem. Et synesis, quæ est circa particularia operabilia, virtus est: rectum enim iudicium importat. Vnde eu *Synesis ẽ specialis virtus.* syneci homines boni sensus dicuntur. Et quia bonitas consilij, & bonitas iudicij non reducuntur in eandem causam, cũ multi bene consiliencur ex dispositione imaginatiuæ virtutis, quæ de facili potest formare diuersa phantasmata: & tamen propter defectum intellectus, qui maximè contingit ex mala dispositione sensus cõmunis non bene iudicantis, non sunt boni iudicij. Ideo præter eubuliam est alia virtus *Gnomin est specialis virtus* bene iudicatiua, quæ synesis dicitur. Et quia cõtingit aliquãdo quædam iudicanda esse præter communes regulas, hoc facit specialis virtus, quæ gnomin dicitur: talia enim ipsa iudicat, sicut synesis, quæ fiunt secundum regulas communes: sic in speculatiuis altiora principia considerat sapientia quam scientia. Quare virtus ista gnomin, quæ secundum altiora principia, quam sint regulæ communes, bene iudicat, distincta est à synesi, & quandam iudicij perspicacitatem importat, sicut impugnatori patriæ depositum non esse reddendum, & similia: quamuis secundum regulas communes depositum sit semper reddendum. q. 51.

*De Dono Concilij* *Cap.* 52.

COnsilium est donum Spiritus sancti, inquantum ratio nostra à spiritu sancto mouetur, vel instruitur de agendis

[illegible] enim dona dispositiones, quibus anima redditur be [illegible] á Spiritu sancto. Deus vero vnumquemque mo[illegible] secundum modum eius. Creatura autem rationalis per [illegible] rationis, quæ consilium dicitur, ad aliquid agendum mouetur: vnde consilium inter dona Spiritus sancti ponitur, quod donum virtuti prudentiæ respondet, quia principium motuum inferius adiuuatur & pficitur á superiori. Quare prudentia rationis rectitudinem importans iuuatur, & perficitur à Spiritu sancto, quiescit æterna, & suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Etiam beata patria manet donum consilij: causat enim Deus in Beatis cognitionem agendorū non quasi in ignorantib' sed quasi cōtinuando in eis cognitionē eorū, quæ sciunt, & illuminando de his, q̄ nesciunt ci ca agenda sicut de simplici nescientia purgant angeli: & hæc instructio, per quam à Deo instruuntur, consilium dicitur. Et in Beatis sunt aliqui actus ordinatio ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant: vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, vt sunt ministeria angelorum, & orationes Sanctorum. Et quia consilium est de his, quæ sunt vtilia ad finem, ideo misericordiæ beatitudo specialiter dono respondet consilij: dirigit enim nos ad finem, cum ad omnia vtilis sit pietas. q. 52.

*Consiliū ponitur [illegible] dona Spiritus sancti, et prudētiæ respōdet.*

*In beata Patria manet dō num consilij.*

*Quinta beatitudo de misericordia respōdet dono consilij.*

## *De Vitiis oppositis Prudentiæ.* Cap. 3.

IMprudentia priuatiue quandoque capitur, prout aliquis prudentia caret, quam natus est, & debet habere & hæc peccatum est, si non adhibet studium ad habendam prudentiam propter negligentiam. Quandoque capitur contrariè prout mouetur quis contra rationem prudentiæ. recta enim ratio prudentiæ consiliando agit, imprudens vero spernit, & sic peccatum est, quia non potest homo contra prudentiā agere, nisi diuertens à regulis, quibus ratio prudentiæ rectificatur. Quod si contingat per auersionem à diuinis regulis, vt si contemnat diuina documenta, mortaliter peccat præcipitanter agendo: si vero sit sine contemptu. & detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis: peccatum est veniale. Et speciale peccatum est, non generale imprudentia, si capitur respectu omnium peccatorum absolute, sicut nec prudentia etiam est virtus generalis, cum sit circa

*Imprudētia est peccatum.*

*Imprudētia an sit generale vel speciale peccatum.*

actus speciales, videlicet circa ipsos actus rationis, sed pe participationem sumpta imprudentia sic est generale peccatum, quia non potest accidere aliquod peccatum, quod nō sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod ad imprudentiam pertinet. Dicitur etiam generale peccatum secūdum aliquod genus quia continet multas species sub se, videlicet subiectiua, potentiales, & integrales, vt supra probatum est. Et præcipitatio sub imprudentia cōtinetur. Dicitur autem præcipitatio in actibus animæ metaphoricè secundū similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum, quod à superiori in ima peruenit secundum impetum quendam proprij motus, vel alicuius impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio: imum autem est ipsa operatio per corpus exercita: gradus autem medij, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentiū, solertia in cōsiderandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas per quam aliquis nō acquiescit sententiis malorum. Per quos quidem gradus aliquid ordinatè descendit rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetū voluntatis, vel passioni pertransitis huiusmodi gradibus dicitur præcipitatio. Cùm ergo inordinatio consilij ad imprudētiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia cōtinetur. Ita enim inconsideratio, quæ defectus recti iudicij est, prout aliquis in rectè iudicādo deficit contemnendo, vel negligendo attendere ea, ex quibus rectum iudiciū procedit. Et incōstantia secundū sui cōsummationem ad imprudentiam pertinet: nā sicut præcipitatio est ex defectu rationis circa actum cōsilij, & consideratio circa actum iudicij: ita inconstantia est circa actū præcepti. Tunc enim aliquis dicitur inconstans, cùm ratio deficit in præcipiendo ea, quæ sunt consiliata, & iudicata: quia inconstans recedit à bono proposito concepto, & ex defectu rationis non resistit passioni, cui potest resistere. Et prædicta vitia maximè oriuntur ex luxuria: quia perfectio prudentiæ, & omnis virtus intellectualis in abstractione à sensualibus cōsistit. Delectationes autem Venereæ maximè corrumpūt prudentiæ extimationem, cum totam animam absorbeant, & ad sensibilem delectationem trahant. q. 53.

*Præcipitatio continetur sub imprudētia*

*Incōsideratio ad imprudētiam pertinet.*

*Inconstātia sub imprudētia continetur.*

*Supradicta vitia à luxuria oriuntur.*

De N

*De Negligentia.* *Cap.* 54

Negligentia defectum debitæ sollicitudinis importat, vnde rationem peccati habet: quia defectus debiti actus est peccatum. Et sicut solicitudo est actus specialis virtutis: ita negligentia est speciale peccatũ propter defectum specialis actus rationis, quæ est sollicitudo: quamuis iste defectus inueniatur aliqualiter in omnibus peccatis sicut omnia vitia, quæ sunt circa actum rationis cum quilibet actus rationis extendat se ad quamlibet materiam moralem. Et directè opponitur solicitudini negligentia: sed quia rectitudo solicitudinis ad prudentiã pertinet, per oppositum negligẽtia ad imprudentiam spectat, quod ex nomine patet: dicitur enim negligens quasi non eligens. Electio autem eorum, quæ sunt ad finem ad prudentiam spectat: quia negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet electio. Et cùm negligentia ex quadã remissione voluntatis proueniat, per quã contingit rationẽ nõ solicitari, vt ea præcipiat, quæ debet, vel eo modo, quo debet si est, de his, quæ sunt de necessitate salutis erit peccatum mortale: sicut etiã erit, si voluntas in tantum remittatur in his, quæ dei sunt vt totaliter á charitate Dei deficiat maximè si hoc ex contẽptu sequatur. Quòd si negligentia cõsistat in his, quæ nõ sũt de necessitate salutis nec ex contẽptu fiat sed ex aliquo defectu feruoris charitatis, qui interdũ impeditur per aliquod veniale peccatũ tunc negligentia nõ est mortalis, sed venialis. q. 54.

*Negligentia est speciale peccatum.*

*Negligentia opponitur prudentiæ.*

*Negligentia potest etiam esse peccatũ mortale.*

*De Vitiis oppositis Prudentiæ similitudinem cum ea habentibus.* *Cap.* 55

Prudentia carnis propriè est secundũ quod aliquis bona carnis habet: vt vltimum finem vitæ suæ: hoc autem est peccatum, quia per hoc homo deordinatur circa vltimum finem, qui non consistit in bonis corporis. Et quamuis prudentia simpliciter dicta in bonam partem capiatur aliquõ tamen addito potest etiam capi in malum. Quæ prudentia carnis si sumitur secundum absolutam rationem prudentiæ, ita quod in cura carnis cõstituatur vltimus finis totius vitæ peccatum mortale quia per hoc auertitur homo à Deo, cum impossibile sit esse plures vltimos fines. Sed si

*Prudentia carnis est peccatum.*

*Prudentia carnis an sit peccatum mortale.*

capiatur secundum rationem particularis prudentiæ id est in ordine ad aliquem finem particularem sic est veniale: afficitur enim aliquãdo quis inordinate ad aliquid delectabile carnis absque eo, quod auertatur à deo per peccatum mortale. Si vero quis actu referat curã carnis in finẽ honestũ, vt cũ studet comestioni carnis propter corporis sustentationem non vocatur prudẽtia carnis quia sic vtitur homo cura carnis, vt ad fidem. Et astutia est speciale peccatũ, & à prudẽtia carnis distinctũ potest enim aliquod peccatũ esse cõtra prudentiã dupliciter aliquam eius similitudinem habens. Vno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui nõ est vere bonus, sed apparens: & hoc pertinet ad prudentiã carnis. Alio modo s.quantum aliquis ad consequendum finẽ, siue sit bonus, siue sit malus, vtitur vijs non veris, sed simulatis, & apparentibus: & hoc ad astutiam pertinet. Et dolus ad astutiam spectat. ipsa enim assumit vias non veras, sed simulatas, & apparentes ad finem aliquem prosequendum bonũ, vel malum. Quod si assumptio istarum viarum consideratur in ipsa excogitatione viarum. hoc propriè ad astutiam pertinet: si vero consideratur secundum executionem operis: sic est dolus. Quare executionem astutiæ dolus importat. Sic etiam ad astutiam pertinet fraus, quæ à dolo in hoc differt, quod dolus ad executionem astutiæ spectat, siue fiat per verba, siue per facta: fraus vero secundum quod fit solum per facta. Et de rebus temporalibus solicitudinem habere tripliciter est illicitum. Primò ex parte eius, de quo sollicitamur, videlicet si temporalia tanquam finem quæramus. Secundò propter superfluum studium, quod in eis apponitur, ita vt retrahatur homo à spiritualibus, quibus principalius debet inseruire, quia solicitudo seculi suffocat verbum. Tertio ex parte timoris superfluit, cum timet quis, ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant, quod timere non debet homo cum ei dederit Deus præter suam solicitudinem corpus, & animam, subueniatque plantis & animalibus absque opere proprio secundum suæ naturæ proportionem. Debentque omnes in diuina prouidentia confidere sperantes quod si fecerint, quæ debent: etiam temporalia ad necessitatem nõ deficient. Et quia nullum opus est virtuosum, nisi debitis circunstantijs formetur, inter quas vna est debitum tempus: ideo vnicuique tempori competit sua sollicitudo

*Astutia est speciale peccatum.*

*Dolus & fraus quomodo ad astutiam pertineat.*

*Quomodo sit illicitum de temporibus habere solicitudinem.*

[illegible] non solum in exterioribus operibus, sed etiam in in- [illegible]ius. Et ad prudentiam pertinet prouidentia futurorū [illegible] ordinata esset solicitudo, si quis in talibus finem quæ [illegible], vel superflua vltra præsentis vitæ necessitatem, vel tē[illegible]s sollicitudinis præoccuparet. Et huiusmodi vitæ ex auaritia oriuntur quia prudentia carnis, & astutia cum dolo, & fraude, similitudinem quandam habent cum prudentia in a[illegible] vsu rationis, qui vsus rationis inter alias virtutes morales maximè apparet in iustitia, quæ est in appetitu rationali, vnde indebitus vsus rationis maximè patet in vitijs oppositis iustitiæ: opponitur autem sibi maximè auaritia. q. 55.

*An quis debeat esse sollicitus futurorum.*

*Supradicta vitia ex auaritia oriuntur.*

## De Præceptis pertinentibus ad Prudentiam. Cap. 56

INter præcepta Decalogi nō fuit conueniens poni aliquod præceptum ad prudentiam pertinens: nam præcepta decalogi, sicut data sunt omni populo: ita etiam cadunt in æstimatione omnium, quasi pertinētia ad rationem naturalem: sed fines humanæ vitæ præcipuè sunt de dictamine rationis naturalis Prudentia vero non est circa finem, sed circa ea, quæ sunt ad finem: vnde non erat ponendum directè ad prudentiā pertinēs aliquod præceptū in Decalogo. Et quia iustitia maximè respicit rationem debiti, quod ad præceptum requiritur: cōueniens fuit pręcepta prohibitiua dari in lege de executione astutiæ, inquantum pertinet ad iniustitiam: maximè enim committitur in his, circa quæ est iustitia: sicut dolo, & fraude: per quas calumnia alteri ingeritur, vel bona eius surripiuntur. q. 56.

*In decalogo nō fuit ponendum præceptum de prudētia.*

*Cōueniēter in lege præcipitur de vitijs oppositis prudētia*

## De iure. Cap. 57

IVs obiectum est iustitiæ: nam inter alias virtutes propriū est iustitiæ ordinare hominem in his, quæ sunt ad alterum, quia æqualitatem quandam importat: æqualitas vero est ad alterum, certæ autem virtutes perficiunt hominem in his, quæ ei conueniunt secundum seipsum. Quare iustum dicitur id quod respondet alteri secundum æqualitatē quandam vt merces pro seruitio præstito. Vnde prę alijs virtutibus specialiter iustitiæ determinatur secundū se obiectum, quod vocatur iustum. Hoc vero est ius, quod significat primò rem iustam, deinde & locum, in quo ius redditur, & etiam id quod

*Ius est obiectum iustitiæ.*

*Ius diuiditur in naturale & positiuum.*

redditur ab eo, qui debet facere iustitiam. Diuiditurque ius in naturale, & positiuum, naturale habet naturam immutabilem, quantum in se est: positiuum verò adæquatum, vel commensuratum alteri ex condicto, siue ex communi placito. Quod quidem fit vel per priuatum cōdictum, vt si firmatur priuato pacto aliquid inter priuatas p̄sonas vel alio mō, cū populus aut princeps consentit aliquid haberi adæquatū vel commensuratum alteri, quod ius positiuum est. Ius vero gētium est aliquid commensuratum alteri naturaliter, non secundum absolutam sui rationem, sed secundū aliquid, quod ex ipso sequitur, vt proprietas possessionum, quia si consideratur ager, non habet vnde magis sit huius, quam illius. Sed si habetur respectus ad opportunitatem colendi, & ad pacificum vsum agri: secundum hoc habet quandam commensurationem, vt sit vnius, & non alterius. Quare absolute apprehendere aliquid non solùm, conuenit homini, sed etiā brutis & sic ius naturale commune est nobis, & ipsis brutis. Considerare vero aliquid, quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Cum autem aliquid apud omnes custodiatur ratione dictante, id proprium rationalium est, & ius gentiū dicitur, vt ait Caius iurisconsultus. Et à iusto politico distinguitur dominatiuum, & paternum: iustitia enim ius suum vnicuique reddit, supposita diuersitate vnius ad alterum. Filius autem est aliquid patris, & seruus domini vnde inter eos non est simplciter iustum. Sed quia vterque est homo: ideo ad eos aliquo modo est iustitia, & aliquæ leges eis dantur: quamuis deficiat perfecta ratio iusti. Dicitur ergo magis iustum œconomicum. q. 57.

*A iusto politico distinguitur dominatiuum & paternum.*

*Iustitia definitio*

## *De iustitia.* *Cap.* 58

Conuenienter definitur iustitia, quod sit perpetua, & cōstans voluntas. ius suum vnicuique tribuens, nam in ea ponitur voluntas ad ostendendum, quod actus iustitiæ debet esse voluntarius: additur constantia, & perpetuitas ad designandam firmitatem: & ius suum vnicuique tribuēs, quod est propria materia virtutis, & obiectum Quod si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset dicere, Iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum vnicuique tribuit. Quæ iustitia cum æqualitatem importet: semper est ad alterum: nihil enim est

*Iustitia semper est ad alterum.*

enim est sibi æquale, sed alteri. Et cum rectificet actus humanos, actiones autem sunt suppositorum totorum & non partium, quia non dicitur manus percutere, sed homo per manum: iustitia propriè dicta requirit diuersitatē suppositorum & sic est vnius hominis ad alium. Metaphoricè vero in vno, & eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili, & concupiscibili, & prout istæ potentiæ obediunt rationi. Et quia iustitia operationes humanas rectificat: est virtus, quæ reddit bonum actum humanum, & ipsum hominem bonum facit: ex iustitia enim præcipuè boni viri nominantur, vt dicit Tul. de est offic. & eius subiectum est voluntas: nam intellectu seu ratione non est: quia nec dicimus iusti ex hoc, quod recte aliquid cognoscimus, sed quia aliquid rectè agimus. Proximum autem principium actus est vis appetitiua, non autem appetitus sensitiuus, quia apprehensio sensitiua non se extendit ad hoc, quod considerare possit proportionem ad altera, cum hoc sit proprium rationis: quare iustitia in voluntate est. Quæ iustitia, vt ordinat hominem ad alium singulariter consideratum, virtus est specialis. & aliis condiuiditur, seu connumeratur. Si vero consideratur ad alium in communi, secundum quod ille, qui seruit alicui communitati, seruit omnibus hominibus, qui sub illa communitate continentur: sic virtus generalis est: nam omnes, qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad ipsam sicut partes ad totum, pars enim id, quod est, totius est, vnde quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Sic ergo bonum cuiuslibet virtutis ordinant hominem ad seipsum, seu ordinantis ipsum ad alias personas singulares: referibile est ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia: & secundum hoc actus omnium virtutū possunt ad iustitiā pertinere prout ordinat ad bonum commune, sicque iustitia vocatur virtus communis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, hinc est, quod talis iustitia generalis, iustitia legalis dicitur quia per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. Sed secundum quod iustitia est virtus generalis, non est idem per essentiam cum omni virtute: nam iustitia legalis virtus est generalis virtualiter, prout ordinat actus aliarum virtutum ad suum finē quod est mouere per imperium omnes alias virtutes: sicut

*Iustitia est virtus, eius subiectū est in volūtate.*

*Iustitia est virt᷒ etiā generalis.*

*Iustitia legalis non est idem per essentiam cū omni virtute.*

charitas ordinat actus omniũ virtutũ ad bonũ diuinũ, vt ꝓpriũ obiectũ, & tamẽ est specialis virt⁹ secũdũ suã essentiã: generale enim per prædicationẽ est idẽ essentialiter cũ his, ad quæ est generale, vt animal ad hominẽ. Sed generale secundũ virtutẽ, vt sol ad omnia corpora, quæ illuminãtur, & immutãtur per ipsius virtutẽ, non oportet esse idẽ in essentia cũ his, ad quæ est generale: quia nõ est eadẽ essentia causæ, & effectus. Potest tamen quælibet virtus, prout à prædicta virtute speciali quidẽ in essentia, & generali in esse secundũ virtutem, ordinatur ad bonum cõmune, dici iustitia legalis: & hoc modo iustitia legalis est idem in essentia cũ omni virtute, differt vero ratione. Et præter iustitiã legalẽ oportet esse quandã particularem iustitiã, quæ ordinet hominem circa ea, quæ sunt ad alterã singularem personã: sufficienter enim legalis ordinat, quantum ad bonũ commune immediatè: & quantum ad bonũ vnius singularis, mediate. ideo oportuit esse aliquam particularem iustitiam, quæ immediatè ordinaret hominem ad bonum alterius singularis personæ. Et specialem materiam habet iustitia particularis: nam non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones, & res secundum quandam specialem rationem obiecti, prout secundum eas vnus homo alteri coordinatur: attẽditur enim ordinatio vnius hominis ad alterum per exteriores actiones, & per exteriores res, quibus sibi inuicem homines cõmunicare possunt. Non est autem circa passiones iustitia. Primo, quia subiectum eius est voluntas, cuius motus, vel actus non sunt passiones: cùm motus appetitus sensitiui solum passiones dicãtur. Secundo, ex parte materiæ: quia iustitia est circa ea, quæ sunt ad alterũ: per passiones autẽ interiores non ordinamur immediatè ad alterũ. Cùm ergo materia iustitiæ sit exterior operatio, secundũ quod ipsa, vel res, cuius est vsus habet debitam proportionem ad aliam personam, ideóque medium iustitiæ cõsistat in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorẽ, sequitur, iustitiã habere medium rei: æquale enim est realiter medium inter maius, & minus; & hoc rei medium est etiam medium rationis. Vnde in iustitia saluatur ratio virtutis moralis. Et proprius actus iustitiæ est reddere vnicuique, quod suum est: hoc autẽ dicitur esse suum vniuscuiusque personæ, quod ei debetur

*Præter iustitiã generalẽ est aliqua particularis.*

*Iustitia particularis specialem habet materiã.*

*Iustitia nõ est circa passiones.*

*Medium iustitiæ est medium rei.*

*Actus proprius iustitiæ.*

debetur secundum proportionis æqualitatē. Sic igitur per reductionem quādam ad ipsum pertinet subuenire miseris. liberaliter benefacere, & simila. Vnde si loquamur de iusti tia legali, patet præclariorem esse omnibus virtutibus moralibus, inquantum bonum commune præeminet bono singulari vnius personæ. Patet etiam de iustitia particulari duplici ex ratione, Primo ex parte subiecti, cùm sit in voluntate, quæ est nobilior pars animæ. Secundo ex parte obiecti, quia aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi: sed iustitia laudatur, secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: & sic iustitia est quodammodo bonum alterius, vt dicit Phil. in 5. Ethi. q. 58. *Iustitia praemineat interter morales.*

## *De Iniustitia.* *Cap.* 59.

INiustitia illegalis, secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, videlicet bonum cōmune, quod contemnit: sed quantum ad intentionē, est vitium generale, quia per contemptum boni cōmunis potest homo ad omnia peccata deduci. Iniustitia verò secundum quandā inæqualitatem ad alterū, habet materiam specialem, & est particulare vitium iustitiæ particulari oppositum Et quia in his, quæ sunt propter finem per se dicitur aliquid, quod est intentū, per accidēs verò, quod est præter intentionem, ideo si aliquis faciat aliquid, quod sit iniustum, non intendens facere iniustum, cū hoc faciat per ignorantiam, tunc formaliter, & per se iniustū non facit, sed solum per accidens, & quasi materialiter est faciens id, quod est iniustum Vnde talis operatio non nominatur iniustificatio sed si exelectione, & intentione, iniustum quis faciat, tunc propriè iniustus dicitur, & iniustitiæ habitum habens. Facere autē iniustū præter intentionē, vel ex passione potest quis absque habitu iniustitiæ. Iniustum ergo per se, & formaliter loquendo nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Sed per accidens, & quasi materialiter loquendo, potest aliquis id, quod est de se iniustum, vel facere nolens, sicut cum quis præter intentionem operatur, vel pati volens, sicut cum aliquis sua voluntate plus dat alteri quam debeat. Principiū enim agendi in hominibus est voluntas: & ideo id propriè homo facit & per se, quod volens facit, & id propriè patitur, quod præter voluntatē suā pati-

*In iustitia, an sit vitiū speciale.*

*An quis dicatur iniustus ex hoc, quod facit iniustum.*

*An aliquis possit pati iniustum*

*Qui facit iniustum mortaliter peccat* tur. Mortaliterque peccat quicunque facit iniustum formaliter: quia mortale est quod charitati contrariatur: sed iniustitia semper consistit in nocumento alterius, igitur facere iniustum, quod lædat, & displiceat, ex genere suo est peccatum mortale. q. 59.

## De Iudicio. Cap. 60.

*Iudiciũ est actus iustitiæ.* IVdicium est actus iustitiæ actum enim iudicis, inquantùm iudex est, nominat iudicium: nam quasi ius dicens, iudex dicitur, vnde iudicium iusti determinationem importat, quod ad iustitiam propriè pertinet. Quare in 5. Eth. dicit Phil. Ad iudicem homines confugiunt, sicut ad quandã iustitiam animatam. Et tria requiruntur, vt iudicium sit actus iustitiæ. *Tria requirũtur ad rectũ iudicium* Primò, vt ex inclinatione iustitiæ procedat. Secundò ex authoritate præsidentis. Tertiò, vt proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quòd si vnum ex his desit, iudicium redditur illicitum: si enim est contra rectitudinẽ iustitiæ, iudicium dicitur peruersum, vel iniustum. Si verò desit authoritas, iudiciũ est vsurpatũ. Quãdo autẽ deest certitudo rationis, vt cum quis iudicat, quæ sunt dubia, vel ex leuibus coniecturis, iudicium dicitur temerariũ. *Iudiciũ ex suspicione procedẽs nõ est licitum.* Et iudicium ex leuibus procedens malum est contingit enim vno modo ex hoc, quod aliquis est malus, & sic faciliter de alijs malum opinatur. Alio modo prouenit ex hoc, quod aliquis malè afficitur ad alium, & sic faciliter credit, quod appetit. Tertio modo prouenit ex longa experientia: vnde senes sunt maximè suspiciosi: quia aliorum defectus sunt multoties experti. Primæ duæ causæ suspitionis manifestè pertinẽt ad peruersitatem affectus: sed tertia diminuit rationem suspitionis, inquantũ experientia proficit ad certitudinem, quæ est contra rationem suspitionis. Vnde suspitio vitium quoddam importat, & quanto magis procedit tanto est maius vitium. Triplex autem est gradus suspicionis. Primus, vt homo ex leuibus iudicijs de bonitate alicuius dubitare incipiat: & hoc est veniale peccatum, quia pertinet ad tentationem humanam huius vitæ. Secundus est, cum ex leuibus iudicijs quis pro certo ęstimat malitiam alterius, & hoc si est de re graui, peccatum mortale est: cum non sit sine contemptu proximi. Tertius gradus est, cùm aliquis iudex ex suspitione procedit ad aliquem condẽnandum: &

dum: & hoc directè pertinet ad iniustitiam, vnde peccatum mortale est. Et dubia in meliorem partem sunt interpretãda: nam vbi non apparent manifesta iudicia de malo alicuius, eum vt bonum habere debemus: quia iniuriatur quis alium, & contemnit, dum sine causa cogente de eo malam opinionem habet: melius est enim, quod aliquis frequenter fallatur habens bonã opinionẽ de malo homine, quã quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit iniuria alicui non autẽ ex primo. Et semper secundum leges scriptas est iudicandum: aliter enim iudiciũ deficeret à iusto naturali, vel à iusto positiuo: legis enim scriptura ius quidẽ naturale cõtinet, & ab eo vim recipit. Positiuum vero cõtinet, instituit, & dat ei robur. Quod si legis scriptura continet aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi: atque ibi ius positiuum locum habet, vbi, quantum ad ius naturale, nihil differt, vtrum sit, vel aliter fiat, quod in ipso decernitur. Et quia eiusdem authoritatis est legem interpretari & legem cõdere, cum ille, qui dictum legis interpretatur, applicet ipsum ad particulare negotium, ideo sicut lex condi non potest, nisi ex publica authoritate, ita iudicium ferri non potest, nisi ex publica authoritate, aliter est vsurpatum iudicium. q. 60.

*Dubia in meliorẽ partẽ interpretãda.*

*Secundũ leges scriptas est iudicãdũ*

*Iudiciũ vsurpatũ est peruersum.*

## *De Distinctione Iustitiæ commutatiuæ, & distributiuæ.* Cap. 61.

*Duæ species iustitiæ, cõmutatiua, & distributiua.*

IVstitiæ duæ sunt species, videlicet distributiua, & commutatiua: nam iustitia particularis ordinatur ad aliquã priuatam personam: quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Ad partem autem aliquam duplex ordo potest attendi. Vnus videlicet partis ad partem, cui similis est ordo vnius personæ ad personam; & hunc dirigit iustitia commutatiua, quæ consistit in his, quę mutuo sunt inter duas personas ad inuicẽ. Alius ordo attẽditur totius ad partes: & huic similatur ordo eius, quod est commune ad personas singulas: quem ordinem dirigit iustitia distributiua, quæ secundũ proportionem communia distribuit. Quare non solum distinguuntur istæ iustitiæ secundũ vnũ, & multa, sed etiam secundum debiti rationem: nam alio modo debetur alicui id, quod est commune, & alio modo id quod est proprium. Et in distributiua iustitia medium acci-

*Medium non capitur eodē mō in distributiua, & cōmutatiua.*

pitur secundum proportionem rerum ad personas, vt sicut vna persona excedit aliam ita etiam res, quæ datur vni personæ, excedit rem, quæ datur alij. In commutatiua verò attenditur proportio ipsius rei ad rem vnde quamuis generalis forma iustitiæ sit æqualitas, in qua conuenit distributiua cum commutatiua, in distributiua tamen est æqualitas secundum proportionem geometricam, in qua attenditur medium secundum proportionem, in alia secundum arithmeticam, vt ait Arist. in 5. Ethic. Et cum iustitia sit circa quasdam operationes exteriores videlicet distributionum, & commutationum, quæ quidem sunt vsus, vel rerum, sicut cum quis aufert, vel restituit alteri rem suam: vel personarum, vt si quis in ipsam personam hominis iniuriam facit percutiendo, conuiciando, vel reuerentiam exhibendo: vel operum, sicut cum quis iustè ab alio exigit, vel alteri reddit opus aliquod. Si ergo accipiamus medium vtriusque iustitiæ ea, quorum operationes sunt vsus, eadem est materia distributiuæ, & commutatiuæ iustitiæ: nam & res distribui possuntà cōmuni in singulos, & commutari de vno in alium. Sed si capiamus, vt materiam vtriusque iustitiæ actiones ipsas principales, quibus vtimur personis, rebus, & operibus: sic inuenitur vtrobique alia materia: nam distributiua iustitia est directiua distributionum, commutatiua verò commutationum, quæ esse potest inter personas. Quarum quædam est inuoluntaria, quædam voluntaria, potest enim aliquis vti re vel opere, aut persona alterius eo inuito, vt patet in fraude, furto, & adulterio: sed potest alius rem suam tranferre in alterum cum aliqua ratione debiti. Primò quādo facit hoc pro recōpensatione alicuius debiti, vt in venditione. Secundo, quando alius tradit rem suam alteri concedens illi vsum rei cum debibo recuperandi rem: & si gratis concedat vsum rei, vocatur vsusfructus in rebus, quæ aliquid fructificant: in rebus vero, quæ nihil fructificant, vt pecunia, vasa, dicitur mutuatum, vel accommodatum. Sed si nec vsus gratis conceditur, appellatur locatio & conductio. Tertio, tradit aliquis rem suam, vt recuperandam non rationem vsus, sed conseruationis, vt in deposito, vel ratione obligationis, vt dum homo rem suam pignori obligat, aut pro alio fideiubet. Et omnia hæc ad iustitiam commutatiuam pertinent: quia in eis capitur medium secūdum

*An materia vtriusque iustitia sit diuersa.*

vnam

vnã ratioñe, videlicet secundũ æqualitatẽ recõpẽsationis. Nec iustũ idẽ est simpliciter, quod cõtra passum: importat. enim hoc æqualẽ recõpensationẽ passionis ad actionẽ præcedentẽ, quod propriissimè dicitur in passionibus iniuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, vt si percutit in oculo, repercutiatur in eodẽ. Secundariò dicit contrapassum in rebus, vt siquis alteri in rem suã intulit damnũ, ipse quoque in sua dãnificetur, vt in Exod. dicit. Tertiò transfertur hoc nomẽ cõtropassum ad voluntarias cõmutationes, in quibus vtriusq; est actio, & passio, sed voluntarium minuit rationẽ passionis. In his verò facienda est recõpensatio sc͠dm æqualitatẽ iustitiæ cõmutatiuæ, quatenùs passio recõpensata æqualis sit actioni. Sed nõ semper esset æqualis, si aliquis semper pateret idem specie, quod fecit, vt siquis iniuriosè læserit p̃sonã maiorẽ maior esset actio, q̃ passio eiusdẽ speciei, quã ipse pateret: vnde oportet sc͠dm quãdam, proportionatã cõmensurationem adæquare passionẽ actioni in cõmutationibus. In distributiua verò iustitia locũ non habet. quia in ipsa non attenditur æqualitas secundum proportionẽ rei ad rem, vel passionis ad actionem, sed secundũ quandam proportionem rerum ad personas: vnde nominatur contrapassum. q. 61.

*Iustũ nõ est idem quod contra passum.*

## *De Restitutione.* Cap. 62.

Restitutio est actus commutatiuæ iustitiæ: nihil enim aliud est restituere, quam iterũ aliquẽ statuere in possessionem, vel dominiũ rei suæ, cũ in restitutione attẽdatur æqualitas iustitiæ secũdum recõpẽsationẽ rei ad rem, quod ad iustitiam cõmutatiuam pertinet. Quę restitutio cum importet redditionẽ rei iniustè ablatæ, necessaria est ad salutem: quia conseruare iustitiam est de necessitate salutis. Conseruatur autem, dum æqualitas ista seruatur: & ideo quando id, quod est, non est restituibile per aliquid æquale recompensatio fieri debet, qualis possibilis est. Et in restitutione si consideratur inæqualitas ex parte rei, sufficit, vt simplum reddatur: cùm simplum reducat ad æqualitatem, vt tantum reddatur, quantum de alieno subtractum est. Sed si consideratur culpa, adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem: vnde ante cõdem

*Restitutio est actus commutatiuæ iustitiæ.*

*Restitutio est necessaria ad salutẽ*

*An sufficiat restituere simplũ, quod ablatum est.*

nationem non tenetur restituere, plus quam accepit, sed post sententiā tenetur ad pœnā loco emendæ. Et quia homo debet restituere id, in quo aliquē damnificauit: quia dānum est cū aliquis minus habet: quā debet habere: ideo si quis damnificat in eo, quod actu habet: tale dānum semper est restituendū scđm recōpēsationē æqualis. Quòd si aliqs damnificatus est in eo, quod erat in via habēdi, tale damnū non est recōpensandū ex æquo: quia minus est habere aliquid virtute, quā actu: vnde hoc casu fit recōpensatio scđm conditionē personarū, & negotiorū ad arbitriū sapiētis. Et semper oportet facere restitutionē ei, à quo acceptū est aliquid: quia per restitutionē fit reductio ad æqualitatē commutatiuæ iustitiæ, quæ in rerū adæquatione cōsistit: sed talis adæquatio fieri nō potest, si nō redditur suū ei, cui deest. Sed si res restituenda apparet esse grauiter nociua ei, cui facienda est restitutio, vel alteri, nō ei debet tūc restitui, cùm restitutio ordinet ad vtilitatē eius, cui restituit: sed seruanda est, vt cōgruo tēpore reddatur. Et circa rem acceptam semper qui accepit alienū, & apud se retinet, restituere tenet: sed quantū ad acceptionē rei alienæ, si est iniuriosa: s. contra domini volūtatem, vt in furto, & rapina tenetur qs non solū ad rei restitutionē, sed de iniuria, etiā ꝙ res apud ipsum nō remaneat. Quòd si quis accipit in suam vtilitatē rem alterius absq; iniuria, vt est in mutuis, tūc qui accipit, tenetur ad restitutionē eius, quod accepit nō solū ratione rei, sed etiā ratione acceptionis, etiā si rem amiserit: quia tenetur recōpensare ei, qui gratiā fecit. Si verò quis accipit rē alterius absq; iniuria nō pro sua vtilitate, vt in depositis qui sic accipit, in nullo tenetur rōne acceptionis: sed tenet rōne rei: vnde si res subtraheret sine sua culpa, nō teneret ad restitutionē, secùs si cū magna culpa depositū amitteret. Et quia tenetur quis nō solū ratione rei alienæ, quā accepit, sed etiā rōne iniuriosæ acceptiōis: ideo iniustè accipiens tenet ad restitutionē. Dupliciter autem contingit iniusta acceptio directè, vel indirectè. At directè tripliciter. Prīo modo mouēdo ad ipsam acceptionē præcipiendo, consulēdo, cōsentiēdo & laudādo. Alio modo ex parte ipsius accipientis, eū receptando, & auxiliū præbendo. Tertio modo ex parte rei acceptæ, cùm quis est particeps, & quasi socius maleficij. Indirectè autē, qū quis non impedit

*Semper fiēda est restitutio ei, à quo acceptū est.*

*An semper teneatur restituere ille qui accepit.*

*An qui non accepērūt, teneantur restituere.*

dit

dit quando potest, & debet impedire, vel subtrahit præceptum, vel consilium impediens furtum, aut post factum occultat. Sed consiliator, & adulator non tenetur ad restitutionem, nisi quando probabiliter æstimatur ex huiusmodi causis fuisse iniustam acceptionem secutam. Et quia retinere rem inuito domino est contra iustitiam, sicut eam surripere, cum dominum impediat ab vsu rei suæ, & illi iniuriam faciat ideo statim fieri debet restitutio, vel à domino petitio: cum per modicum tempus non liceat in peccato morari. q. 62.

*Restitutio non potest differri.*

## *De Acceptione Personarum. Cap. 63.*

ACceptio personarum est peccatum, opponitur enim iustitiæ distributiuæ in hoc, quod præter proportionem agitur: quia in distributiua considerantur conditiones, quæ faciunt ad dignitatis, vel debiti causam, in acceptione vero personarum consideratur persona sine causa, puta si est consanguineus, diues, vel amicus. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu vnius rei, & non alterius, vt consanguinitas facit dignum ad hoc, quod instituatur hæres patrimonij aliquis, non autem ad hoc, quod ei conferatur prælatio ecclesiastica. Est ergo peccatum acceptio personæ, inquantum contrariatur iustitiæ: vnde in dispensatione spiritualium grauius peccatum est acceptio personarum, quam in temporalium dispensatione.

*Acceptio personarum ē peccatum.*

Et quia dignitas alicuius personæ dupliciter potest attendi, vno modo simpliciter, & secundum se, vt si quis abundat magis in spiritualibus gratiæ donis, alio modo per comparationem ad bonum commune: vt si quis sit minus sanctus, & minus sciens, potest tamen magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam secularem, cum dispensationes spiritualium ad communem vtilitatem principalius ordinentur: ideo aliquando sine personarum acceptione, qui sunt simpliciter minus boni melioribus præferuntur, sicut & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis. Hinc etiam est, quod de gremio Ecclesiæ eligitur prælatus: quia vbi est nutritus, magis diligens æstimatur. Et in exhibitione honoris, & reuerentiæ locum habet personarum acceptio: quia honor testimonium quoddam est de virtute eius, qui ho-

*In spiritualium dispensatione attēditur personarum acceptio.*

*In exhibitione honoris, & reuerentiæ est personarum acceptio.*

noratur: vnde virtus sola est debita causa honoris. Honoratur tamen quis, non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut princeps, & prælati, licet sint mali, inquantum gerunt personam Dei, & communitatis, cui præficiuntur. Ita etiam parentes, & domini propter participationem diuinæ dignitatis, qui est omnium pater, & dominus. Et senes honorandi sunt propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Et diuites honorandi sunt propter hoc, quod maiorem locum habent in communitatibus, quod si in intuitu solum diuitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum. Ita etiam in iudiciis locum habet hoc peccatum: quia iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea, quæ possunt facere inæqualitatem. hoc autem faceret personarum acceptio, inquantum attribueretur alicui personæ præter suam proportionem, in qua æqualitas iustitiæ consistit: vnde in quocunque iudicio potest habere locum personarum acceptio. q. 63.

*In iudiciis habet locum personarũ acceptio.*

## *De Vitiis oppositis commutatiuæ Iustitiæ. Cap. 64.*

*Non est illicitum occidere animalia.*

Animalibus vti plantis, & ipsis hominibus, vti plantis, & animalibus, ex diuina ordinatione licitum est: nullus enim peccat ex hoc, quod vtitur re aliqua, ad quod est. Sed imperfectiora sunt propter perfectiora, hinc est, quod homo plantis vtitur propter animalia, & animalibus ad vtilitatem ipsius. Prohibitum est autem animalia occidere in damnum, & iniuriam alterius: vnde de furto tenentur homines, qui ea occidunt insciis, & inuitis dominis. Sed quia singularis persona comparatur ad totam ciuitatem, sicut pars ad totum, ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, & corruptiuus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, & salubriter occiditur: vt bonum commune conseruetur: modicum enim fermentum totam massam corrũpit. Nam malorum occisio prohibetur, quando ex hoc iminet periculum bonis. Nec licet priuatis personis malefactores occidere: quia ad illum solum pertinet ordinare ea, quæ spectant ad salutem totius communitatis, qui gerit curam ipsius communitatis, vt principes sunt, publicam habentes authoritatem, ideo ipsi malefactores occidunt. Indiget

*Licitum est occidere peccatores.*

*Priuatus nõ potest occidere peccatorẽ*

gee

get enim publico iudicio, vt discernat, an sit occidēdus quis propter communem salutem. Nec clericis licet occidere malefactores: quia sunt electi ad altaris ministerium: in quo repræsentatur passio Christi occisi, qui cum percuteret nō percutiebat, 1. Pet. 2. debent enim ministri suū dominum imitari. Clericis etiam committitur minister um nouæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis, vel mutilationis corporalis: & ideo vt sint idonei ministri noui Testamenti, debent à talibus abstinere Sacerdotes vero, & Leuitæ veteris testamēti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur: & ideo eis occidere propria manu congruebat. Nec alicui licet occidere seipsū. Primo cum sit contra inclinationem naturalem & contra charitatem, qua quis debet seipsum diligere, seipsum conseruare, & corrumpentibus resistere quantum potest: vnde talis occisio semper esset peccatum mortale. Secundo non licet, quia quilibet homo est pars communitatis: ita quod si seipsum interficeret, iniuriam faceret communitati. Tertiò non licet, quia ad solum Deum pertinet iudicium mortis, & vitæ: vnde qui seipsum occidit, peccat in donum, cuius seruus erat. Nec vllo casu licet occidere innocentem: nam si consideratur secundum se homo: non est occidendus. quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam, quam Deus fecit. Si vero consideratur per comparationem ad bonum commune, vita iustorum est conseruatiua, & promotiua boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et quia actus morales recipiunt speciem secundum id, quod intenditur, ideo si quis se defendendo non habeat intentionem alium occidendi, sed solum suam vitam conseruandi: non erit reus homicidij, nil enim prohibet vnius actus esse duos effectus, quorum alter est intentione alius vero fit præter intentionem: at naturale est cuilibet, vt se conseruet in esse, quantum potest. Quod si quis in defendendo vtatur maiori violentia, quam oporteat, erit illicitum: & quia nō licet hominem occidere, nisi publica autoritate propter bonum commune, ideo non debet homo intendere occisionem hominis, vt seipsum defendat, nisi sit publica persona, qui intēdens hominē occidere ad sui defensionem hoc referat ad bonum commune, vt patet in milite pugnan

*Clericis non licet occidere malefactores.*

*Non licet seipsum occidere.*

*Nullo casu licet interficere innocentem.*

*An liceat alicui occidere aliquem se defendendo.*

*An casu aliter occidens aliquem incurrat homicidij reatum.*

te contra hostes, & in ministro iudicis cōtra latrones, quā-uis etiam & illi peccent, si moueātur priuata libidine. Et siqs casualiter occidat, nō erit etiā reus homicidij cū causualia, simpliciter loquendo nō sint intenta, & voluntaria. Quare sicut talia nō sunt peccata, sic nec casuale: occurit tamē aliquādo id, quod nō est in actu. & per se volitum & intentum per accidens fieri ta le, secundū quod causa per accidens dicitur remouens: prohibens. Quare si quis nō remouet ea, ex quibus sequitur homicidium: si debet ea remouere: erit quodammodo homicidiū voluntarium, vt puta si daret operam rei illicitæ. quā vitare debebat, vel debitam diligentiam non adhibet: quia in his casibus si, mors sequatur, erit reus homicidij, si vero dat operam rei licitę, & mors sequatur, non erit reus homicidij q. 64.

## De Mutilatione Membrorum. Cap. 65

*An mutilatio mēbrorum in aliquo casu sit licita.*

SIcut per publicam potestatem aliquis licite priuatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas ita etiam potest priuari membro propter maiores: sed non licet hoc alicui priuatæ personæ etiam illo volēte, cuius est membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est pars. Si vero mēbrum propter putredinem sit corruptiuum totius corporis: tunc de voluntate eius, cuius est membrū, potest præscindi propter salutem totius corporis, quia vnicuique comissa est cura proprię salutis, ita etiam de volūtate eius, ad quem pertinet curare de salute sua. Aliter mutilare membrum omnino est illicitum: quia disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti: & totus homo ordinatur ad totam communitatem, cuius est pars. Sed causa correctionis, & disciplinæ pater potest verberare filium, & dominus seruum: quia eorum potestati subsunt. Vnde per modū pœnæ aliquod nocumentum inferre possunt propter iustitiam, non tamen mutilare, & occidere, sicut iudices, aut ciuitatum principes, qui maiorem habent potestatem, sed solū secundum leuiores pœnas, quæ irreparabile damnum nō inferunt. Nec licet aliquem in carceribus detinere, nisi fiat secundum ordinē iustitiæ, aut in pœnam, vel ad cautelam alicuius mali vitandi: tria enim sunt bona corporis. Quorum primum est integritas corporalis, cui nocumentum infertur per occisionem, vel mutilationem. Secundum est delectatio,

*Licet patribus et dominis verberare filios et seruos*

*An liceat aliquem incarcerare.*

vel, qui

vel quies sensus, cui opponitur verberatio: vel quodlibet afficiens sensum dolore. Tertiũ est motus, & vsus membrorum quod impeditur per carceres, seu quãcunque aliam detentionem. Et peccatum aggrauatur ex hoc, quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personis alijs coniunctas, quia quanto in plures redundat iniuria, tanto dicitur grauior. Vnde si quis percutit Principem, maius est peccatum: quia tota communitas læditur. Potest tamen secundum aliquas circũstantias, quod fit contra personam nulli coniunctam, esse grauius peccatum vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti in alterum non coniunctum factam. quæst. 65.

*Peccatũ cõtra plures redũdans est grauius.*

## *De Peccatis iustitiæ oppositis.* Cap. 68

NAturalis est homini possessio rerum exteriorum: factus est enim homo ad imaginem Dei vt præsit piscibus maris, & animalib⁹ terræ. Nã imperfectiora sũt ꝓpter perfectoria. Vnde si cõsideratur solũ natura rerũ: hæc nõ subiacet potestati humanæ, sed diuinæ, cui oĩa ad nutũ subdũtur si vero: consideratur vsus rerũ: sic homo habet naturale dominiũ ipsarũ quia per rationẽ & voluntatẽ potest vti rebus exterioribus ad suam vtilitatem quasi per se factis, cũ Deus eas subiecerit sub pedibus eius. Et quantum ad potestatem procurãdi, & dispẽsandi: licitũ est homini propria possidere quia magis sollicitus est vnusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id quod est commune multorum, cum id vt in pluribus spernatur. Et ordinarius res humanç tractentur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ, atque magis pacificus status hominum conseruetur, dum vnusquisque re sua contentus est, & in ijs, quæ ex indiuiso possidentur: frequenter iurgia oriantur. Quantum vero ad vsum rerum non debet homo habere eas: vt proprias, sed tanquam communes, vt. scilicet de facili eas communicet in necessitates aliorum: vnde Ap. dicit. 1. ad Tim. vltimo, Diuitibus huius seculi, præcipe facile tribuere, &c. Et de ratione furti est occulte rem alienam accipere. Tria enim concurrunt ad rationem furti, primũ contrariatur iustitiæ, quæ vnicuique ius suum reddit, istud autem alienum vsurpat. secundum est, quod fit circa rem possessam

*Naturalis est hõminis rerum exteriorũ possessio.*

*Licet homini rẽ aliquam propriã possidere.*

*De ratione furti est accipere rem alienam et differt specie fur tum a rapina.*

tertium, vt in occulo fiat: & hoc complet rationem furti vnde furtum est occulta acceptio rei alienæ. Et furtum, & rapina differunt specie, quia diuersa ratio voluntarij in eis occurrit, videlicet per ignorantiam, & per violentiam: nam fur vult occultè per astutiam, raptor vero per propriam potestatem. Et siquis rationem furti consideret, semper inueniet in eo peccatum: contrariatur enim iustitiæ, inquantum rem alienã accipit. Adest etiam dolus, & fraus, cum quasi ex insidijs fur rem alienam vsurpet, quod non accidit in his, qui occulte authoritate iudicis id faciunt, sicut filijs Israël cum Aegyptijs euenit. Et quia contrariatur charitati, semper est peccatum mortale, nam hæc primo diligit deum, deinde proximum per furtum vero infertur ei nocumentum: & si passim homines sibi inuicem furarẽtur periret hominum societas. Propter necessitatem autem videlicet ex rebus alienis sibi subuenire, cũ famis immineat periculum, nec hoc proprie habet rationem furti, vel rapinæ: quia secundum ordinẽ naturalem ex diuina prouidẽtia institutũ est, res istas esse ad hominum necessitates: & per rerum diuisionem, & appropriationem, quæ est de iure humano, nõ derogatur, iuri diuino, & naturali. Vnde Amb. Esurientium, panis est, quem tu detines, nudorum indumentũ est, quod tu recludis, &c. Sed rapina fieri nõ potest sine peccato: quia violentiam, & coactionem importat, quæ sine publica authoritate exerceri non potest: nec ea vti possunt principes, nisi secundum iustitiæ tenorem, videlicet pugnando contra hostes, vel malefactores puniendo. cum tunc rationem rapinæ, vel violentiæ nõ habeat. Aliter vero ad restitutionẽ tenentur, res aliorum illicite. & violenter ab eis rapiendo. Et quia in rapina est inuoluntarium per violentiã: grauius peccatum est rapina, quã sit furtum, in quo est inuoluntarium per ignorantiam: directius. enim opponitur voluntati violentia, quã ignorantia. auget etiam peccatum rapina quia per eam infertur non solum damnum in rebus, sed in quandam etiam ignominiam & iniuriam personæ, quod præponderat fraudi, & dolo, quæ ad furtum pertinent. q. 66.

*Furtum sẽper est peccatũ.*

*Furtũ sẽ per se est peccatũ mortale.*

*Propter necessitatem licet furari rapina non potest fieri sine peccato.*

*Rapina est peccatum grauius furto.*

*An quis possit iudicare nõ subditũ.*

## *De Vitiis oppositis commutatiuæ iustitiæ. Cap. 67*

NVllus potest iudicare aliquem, nisi ille sit aliquo modo subditus eius vel per commissionẽ, vel per ordinariam

potestatem: quia sententia iudicis est quasi quædã lex particularis in aliquo particulari facto. Vnde sicut lex generalis debet habere vim coactiuam: ita etiam sententia iudicis, per quam constringatur vtraq; pars ad eam seruãdã, alioquin iudicium nõ esset efficax, Sed potestatem coactiuam nõ habet licite in reb' humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate. & qui ea fũgũtur, superiores reputantur respectu eorum, in quos sicut in subditos potestatem accipiũt, siue habeãt ordinariã, siue per cõmissionem. Et iudicare debet iudex non secundũ id, quod nouit tanquã priuata persona, sed secundũ id, quod sibi innotescit, vt publicæ personæ in communi per leges publicas diuinas, & humanas, contra quas nullas debet admittere probationes, & in particulari negotio per instrumenta, testes, & alia huiusmodi legitima documẽta quę magis sequi debet, quã ea, quę ipse nouit tanquam priuata persona. Ex hoc tamen, quod nouit, iudex districtius discucutere habet productas probationes, si earum defectus inuestigare potest: quod si non potest: debet eas sequi in iudicãdo. Et in criminibus nõ potest aliquẽ in iudicio cõdemnare iudex, nisi habeat accusatorem, iustitia enim nõ est ad seipsum sed alterum. vnde inter aliquos habet iudicare, quod quidẽ fit. cũ vnus est actor, & alter reus. Sic Act. 25. dicitur, Nõ est cõsuetudo Romanis dãnare aliquẽ, priusquã is qui accusatũ præsẽtes habeat accusatores, &c. Nec potest iudex reũ à pœna absoluere, primo ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet, vt reus puniatur propter aliquam iniuriam in eum commissam. Et iudex nõ potest relaxare, quia cuilibet tenetur reddere ius suum. Nõ potest etiam ex parte reipublicæ, cuius potestate fũgitur, & ad bonum eius pertinet, vt malefactores puniantur. Vnde inferior iudex non habet potestatem absoluendi reum à pœna contra leges à superiore impositas: sed princeps qui plenariam habet potestatem Si ille qui passus est iniuriam, vult eam remittere: poterit reum licite absoluere: si hoc publicæ vtilitati viderit non esse nocumentum. q. 67.

*An iudices liceat iudicare contra veritatẽ quã nouit propter ea quæ in contrarium proponuntur.*

*Iudex nõ condẽnat sine accusatione.*

*An iudex possit relaxare pœnas.*

*De his quæ pertinent ad iniustam accusationem. Cap. 68.*

SI aliquod crimen vergit in damnum multitudinis, & probari potest: homo tenetur ad accusandum: nam quies Reipublicæ procuratur dum peccatores corporaliter vel spi-

*Homo tenetur ad accusandum, si potest probare.*

*Ne cessarium est accusationem fieri in scriptis.* ritualiter multitudinem corrumpentes puniuntur, in accusatione enim attenditur punitio crimini sicut in denũtiatione fratris emendatio. Pœnæ autem præsentis vitæ medicinales sunt, conferentes vel ad emendationem peccantis, vel ad bonum Reipublicæ, quies quidẽ procuratur in peccãtium punitione. Et rationabiliter institutũ, est vt accusatio, sicut alia, quæ in iudicio aguntur, in scriptis redigatur, nã accusator cõstituitur pars, ita quod iudex inter accusationem, & eũ, qui accusatur, cõstituitur medius ad examẽ iustitiæ in quo oportet procedere secundum certitudinem, quantum est possibile. Sed si in scriptis non redigeretur: nõ esset certum iudici quid, & qualiter dictum sit cum debet proferre sententiã, nã ea quæ verbotenus dicuntur, facilè à memoria labuntur. Et *Accusatio redditur iniusta p calumnia prauaricationem & tergiuersationem.* accusatio redditur iniusta propter calũniam, videlicet cùm quis ex malitia in falsam accusationem prorumpit: aut per præuaricationẽ, vt si quis fraudulenter abscondit ea, de quibus accusationẽ proposuit colludens cum reo, proprias probationes dissimulando & falsas excusationes admittendo: seu pertergiuersationẽ, quod est ab accusatiõe omnino desistere, animũ accusandi inordinate deponendo, his enim tribus modis accusatorum temeritas detegitur. *Accusator deficiens tenetur ad pœnã talionis.* Qui accusator si improbatione defecerit, ad pœnam talionis tenetur, iustũ est enim vt ille, qui per accusationẽ aliquem in periculum pœnæ grauis inducit ipse etiam similẽ pœnam patiatur, nã hoc requirit iustitiæ æqualitas, quã iudex constituere debet, qui inter accusatorẽ, & reum medius constitutus est. q. 68.

*Accusat' tenetur exponere veritatẽ.*

## *De Peccatis, quæ sunt contra iustitiam.* *Cap.* 69

Accusatus tenetur exponere iudici veritatem, quam ab eo exigit secundum formam iuris, aliter faciẽdo mortaliter peccat: quia iudex superior est eius, qui iudicatur, & qui libet obedire debet superiori suo in his, ad quæ ius prælationis se extendit. *Nõ licet accusato calumnio sese defẽdere.* Quod si iudex exquirat, quod non potest secũdũ iuris ordinem: non tenetur accusatus ei respondere sed potest appellare vel aliter licitè subterfugere. Mendaciũ tamen dicere non licet, nec dolum aliquem adhibere, aut fraudem, quæ vim mendacij habent: hoc enim est calumniosè se defendere, quod est contra dilectionem Dei, cuius est iudicium: & contra dilectionem, proximi qui puni-

qui puniretur, si in probatione deficeret. Sed occultare veritatem, quam confiteri non tenetur, per aliquos cõuenie͂tes modos, vt puta, si non respondet ad ea, quæ non tenetur respondere secundum iuris ordine͂, magis prudentiæ est, quã calumniose se defendere. Nec appellare licet causa afferendæ moræ ne cõtra eũ iusta sente͂tia proferatur: est enim hęc calũniosa defensio, quæ est illicita, & iniuriam facit iudici, cuius officium impedit, perturbatque aduersarij iustitiam, quantum potest. Vnde puniendus est cuius pronuntiatur appellatio iniusta. 2. q. 6. Quod si quis confidentiam iustæ causæ habeat, & videat iniuste se grauari à iudice, licita est appellatio. Nec licet iuste damnato ad morte͂ facere resistentiam, esset enim ex parte eius iniustum bellum, vnde peccaret: quod si iustè condemnatus est, quia tale iudicium est violentum, licet ei resistere, sicut resistere latronibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc grauior turbatio timeatur. q. 69.

*An liceat reo p appellationem iudicium declinare.*

*Non licet iniuste cõdemnato ad morte͂ se defendere.*

## *De Iustitia pertinente ad personam Testis. Cap. 70.*

Tenetur quis testimonium ferre, quando suus superior exigit ab eo secundum ordinem iuris, vt puta manifestis, & in his, de quibus infamia præcesserit: cum in his, quæ ad iustitiam spectant, debeat quis superiori obedire. Si vero à superiore exigatur testimonium in aliis, vt puta occultis & de quibus infamia non præcesit, non tenetur testificari. Sed si quis requiratur à non superiore: tunc si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte, à pœna, damno, seu quacunque infamia falsa, tenetur homo testificari, seu facere, quod in se est, vt veritatem denunciet alicui, qui prodesse posit. In his vero, quæ pertinent ad condemnationem, non tenetur quis ferre testimonium, nisi cum à superiori compellitur secundum iuris ordinem: quia si circa hoc veritas occultatur: nulli ex hoc speciale dãnum nascitur: vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum se ingesit. Requiritur autem binarius numerus testium, vt cum actore concordantes ternarium numerũ constituant, vel ad maiore͂ certitudinem, vt sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus: vnde Eccle. 4. Funiculus triplex difficile rumpitur. Omnis enim multitudo in tribus comprehenditur.

*An teneatur homo ad ferendũ testimoniũ*

*Sufficit duorum vel triũ testimonium.*

videlicet principio, medio, & fine. Vnde Pholo.in op.de Cœlo, Omne totum in tribus ponimus: nam in istis actib' humanis, cùm sint circa contingentia, & variabilia, sufficit probabilis certitudo, quæ vt in pluribus veritatē attingat, & sic in paucioribus à veritate deficiat. Ideo quisquis cōtra probabilitatem aliquid affert, testimonium reddit inefficax, sicut propter culpam infideles, & infames repellūtur, & qui publici criminis rei sunt, & sine culpa propter defectum rationis mulieres, pueri, & amentes, atque ex affectu inimici personæ cōiunctæ, & domestici, & ex exteriori conditione pauperes, serui, & similes, quibus imperari potest, de quibus timendum est, vt testimonium ferant contra veritatem. Et falsum testimoniū triplicem habet deformitatē. Vno modo ex periurio, & sic peccatum mortale est: quia testes nō admittuntur nisi iurati. Alio modo ex violatione iustitiæ, & hoc modo est mortale ex genere: quia talis testis in iustitiam committit contra proximum. Tertio modo ex ipsa falsitate secūdū quod omne mendaciū est peccatū, & ex hoc habet falsum testimoniū, quod semper sit mortale, cum posit esse per accidens, non tamen ex intentione. q. 70.

*Alicuius testimonium sine culpa repellitur.*

*An falsū testimonium semper sit mortale.*

## *De Iustitia, quæ fit in Iudicio ex parte Aduocatorum.* *Cap.* 71.

ADuocatus non semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum vt in alijs operibus misericordiæ, videlicet quando aliquis tantam necessitatem patitur, quod non appareat in promptu, quomodo ei posit aliter subueniri: & idem de Medico dicendum est, quantum ad curationem pauperum, alioquin oporteret omnia alia negotia prætermittere & solis causis pauperum intendere, quod bonum esset, non tamen quis de necessitate tenetur, ita quod non faciendo peccet. Et conuenienter ab officio aduocandi arcentur aliqui propter impotentiam, eò quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi, & impuberes, vel exteriori, sicut surdi, & muti. Ex decentia etiam arcentur aliqui ab aduocādo, vt monachi, & presbyteri, qui rebus maioribus sunt obligati. Ex decentia etiam arcentur infames, & infideles, & damnati de grauibus criminibus quamuis pro seipsis, & personis coniunctis posint aduocare. Sic & clerici

*An aduocatus teneatur præstare patrocinium pauperibus.*

*Cōueniēter aliqui ab officio aduocādi arcentur*

clerici pro ecclesijs suis, & monachi pro monasterio, si Abbas præceperit. Peccatque aduocatus, si iniustam causam defendit, & ad restitutionem tenetur eius damni, quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si verò ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest non tamen debet secreta suæ causæ alteri parti reuelare, sed debet eam deserere, & inducere ad cedendum, siue ad componendum, sine aduersarij damno. Licetque potest ad uocatus suum patrocinium, seu consilium vendere: moderatè tamen, considerata conditione personarum, negotiorum laboris, & consuetudine patriæ: & eadem ratio est de Medico, & similibus personis, quia ea, quæ quis non tenetur alteri exhibere, iustè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. quæst. 71.

*Peccat ad uocat⁹ defendendo causam iniustam*

*Aduocatoris licet pro patrocinio pecuniam capere.*

## *De Iniuriis Verborum, quæ inferuntur extra Iudicium.* *Cap.* 72.

*Cõtumelia propriè consistit in verbis*

CONtumelia dehonorationem alicuius importat: dehonorat autem aliquis alium, cum priuat eum excellentia, ex qua habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum. Alio modo dehonorat quis alium, cum id, quod est contra honorem alicuius, in notitiam eius, & aliorum deducit, & hoc propriè ad contumeliam pertinet: nam propriè in verbis consistit. Vnde Isido. in lib. Etym. Contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, & tumet verbis iniuriæ. Extenso tamen nomine in factis etiam dicitur secundum glo. ad Rom. primo, Qui dictis & factis contumelias inferunt. Et quia in peccatis verborum maximè consideratur, ex quo affectu quis verba profert, & si intentio proferentis est, vt honorem alicuius auferat, hoc propriè, & per se est dicere cõuicium, vel contumeliam: & hoc est peccatum mortale non minus quam furtum, & rapina, cum non minus amet homo honorem, quam rem possessam. Si verò contumeliam dixerit non animo dehonorandi, sed propter correctionem, vel huiusmodi, tunc non est formaliter, & per se contumelia, sed materialiter, & per accidens: & sic quandoque est veniale peccatum, & quandoque sine omni peccato. In his tamen adhibẽda est discretio, quia posset esse ita graue conuicium incautè prolatum, quod auferret ho-

*An omnis cõtumelia sit peccatum mortale.*

norem eius, contra quem prolatum est: & tunc mortale esset, etiam si non intenderet alterius dehonorationem: sicut siquis incautè alium grauiter percutiens ludendo culpa nō careret. Et contumelias pati necesse est secundum præparationem animi, sicut de præceptis patientiæ dicitur: quia tenemur habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit: quandoque tamen contumelias illatas repellere oportet propter duo. Primò propter bonum eius, qui contumeliam infert, vt eius audacia reprimatur, & de cętero talia non attentet. Secundò propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas, vt dicit Greg. super Ezec. Hom. 9. Atque ex ira oritur contumelia: nam magnam habet propinquitatē ad finem iræ, quæ est vindicta: cum nulla vindicta sit magis in promptu irato, quam inferre alteri contumeliam. & quamuis ex alijs delictis possit procedere contumelia, tamen quia iratus manifestam intendit offensam, magis ex ira, quam ex odio, & alijs oritur. q. 72.

*An contumelias patis semper sit necesse*

*Cōtumelia oritur ex ira.*

## *De Detractione.* *Cap.* 73.

DEtractio est denigratio alienæ famæ per occulta verba nam detrahens malam opinionem facit habere de eo, contra quem loquitur, quantum in ipso est. Et differt detractio à contumelia, quia contumeliosus manifeste cōtra aliquem loquitur, vnde videtur eum paruipendere: & sic detrimentum infert honori eius. Sed detractor profert occultè: quare magis videtur eum vereri, quam paruipendere, & sic detrimentum magis infert famæ, quam honori: solum enim intendit, & ad hoc conatur detrahens, vt verbis eius credatur. Cum autem valde graue sit denigrare famam alicuius, quæ inter tēporales res est preciosissima, & per eius defectum à multis bene agendis impeditur homo, ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Quod si aliquis non formaliter, sed per accidēs ex leuitate animi, vel propter aliquam causam non necessariam detraheret, non est peccatum mortale, nisi fortè verbum, quod dicitur, sit adeo graue, quod notabiliter famā alicuius lædat, maximè in his, quæ pertinent ad honestatē. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionē cuiuslibet rei subtractæ

*Detractio est denigratio alienæ famæ per verba*

*Quādo detractio est peccatū mortale.*

tractę. Si vero proferat quis verba, per quæ læditur fama, propter aliquod bonum, vel necessariũ debitis circunstantijs seruatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Et quia peccata in proximũ pensanda sunt, secundũ nocumẽta, quæ inferunt, triplex autem est bonum hominis, videlicet bonum animæ, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest tolli nisi occasionaliter, vtputà per malam persuasionem, non autem per necessitatem: alia verò duo possunt tolli per violentiam. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, grauius est homicidium inter omnia, quæ cõmittuntur in proximum, cùm vitam tollat. Deinde est adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ per quam est introitus ad vitam: & vltimo exteriora bona, inter quæ fama præeminet diuitiis, eó quod propinquior est spiritualibus bonis. Quare detractio maius peccatum est, quam furtum, minus tamen homicidio, & adulterio. Potest tamen propter aliquas circunstantias aggrauantes, vel diminuentes esse alius ordo: nam grauius peccat quis ex deliberatione, quam ex infirmitate, vel in caute la. Et audiens detractiones, si inducitur ad detrahendum directè fit particeps peccati detractoris & tantum peccat, si placet ei detractio propter odium eius, cui detrahitur. Indirectè vero peccat, si potest resistere, & non resistit. Quod si displiceat peccatum, sed ex timore, vel negligentia, aut verecundia omittat repellere detrahentẽ, peccat, quidẽ sed multo minus, quã detrahens, & plerũque venialiter. q.73.

*An detractio sit grauius peccatũ in proximum.*

*An audiens detrahentẽ grauiter peccet.*

*De Susurratione. Cap. 74.*

SVsurro conuenit cum detractore in materia, & modo loquendi: quia vterque malum de proximo occulte dicit: sed differunt in fine, nam detractor intendit denigrare famam proximi, & sic illa profert, ex quibus fama proximi minuitur, aut obscuratur. Susurro autem intendit separare amicitiam: & sic ea profert, quæ possunt contra proximum mouere animum audientis. Vnde Ecclesiast. 28. Vir peccator conturbat amicos, & in medio habentium pacem immittit inimicitiam. Et grauius peccatum est susurratio detractione: maius enim bonum tollit. Nam detractio famã aufert, que necessaria est, vt homo idoneus habeat ad ami-

*Differentia inter susurronẽ & detractorem.*

*Susurratio grauior est detractione*

citiam susurratio autem separat amicitiam, sine qua nullus viuere potest, vt dicitur 8. Eth. & Eccle. 6. Amico fideli nulla est comparatio. Quare ratione finis peior est susurratio: quanuis detractor quandoque peiora dicat. q. 74.

## De Derisione. Cap. 75

*Derisio est speciale peccatum.*

*Derisio quandoque veniale, & quandoq; mortale peccatū est.*

SIcut conuitians quærit deprimere honorem, & detrahēs famam, & susurrans amicitiam, ita irridens intendit, vt qui irridetur, erubescat: & quia hic finis distinctus est ab alijs, ideo peccatum derisionis distinguitur ab alijs peccatis. Quæ derisio, si malum, vel defectum alterius personæ in ludum, vel risum ponit, quia secundum se paruum malum est veniale, & leue peccatum secundum genus suum. Si vero capitur paruum ratione personæ, vt illudamus, par uipendamus, seu tam vilem æstimemus, vt de eius malo non sit curandum, sed quasi pro ludo habendum, sic derisio peccatum mortale est, & grauius, quam contumelia quæ similiter est in manifesto: quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum: vnde maior est contemptus, & dehonoratio. q. 75.

## De Maledictione. Cap. 76.

*An liceat aliquem maledicere.*

MAledicere idē est, quod malum dicere: quod tripliciter dicitur. Vno modo indicatiuè per modum enunciationis, & ad detractionem pertinet, videlicet malum alterius referri. Alio modo directè se habet ad id, quod dicitur per modum causæ, & hoc quidem primò, & principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundū illud Psal. Dixit, & facta sunt. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios mouent per imperium ad aliquid faciendum: & ad hoc instituta sunt verba imperatiui modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id, quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id, quod verbo exprimitur: & ad hoc instituta sunt verba optatiui modi. Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enunciationem mali, considerandum est de alijs duobus: vbi scire oportet, quod facere aliquid, & velle illud, se consequuntur in bonitate, & malitia, vt ex supradictis patet.

dictis patet. Vnde in istis duobus modis, quibus malū dicitur per modū impetrantis, vel per modū optātis, eadem ratione est aliquid licitum, & illicitū. Si enim quis imperret, vel optet malum alterius, inquātùm est malū. quasi ipsum malū intendens: sic maledicere vtroque modo erit illicitū: & hoc est maledicere per se loquēdo. Si verò quis imperet, vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum: nec erit maledictio, per se loquēdo, sed per accidens: quia principalis intentio nō fertur ad malū, sed ad bonū. Contingit enim imperari, vel optari malū sub ratione duplicis boni. Quandoque sub ratione iusti: & sic iudex licite maledicit illū, cui præcipit iustā pœnam inferri: & sic etiam ecclesia maledicit anathematizando, sicut & Prophetę in scripturis quandoque mala peccatoribus imprecantur quasi cōformantes volūtatem suā diuinæ iustitiæ: licet hæ imprecationes possint etiam per modū prænuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malū sub ratione vtilis, vt siquis optet peccatorem pati aliquā ægritudinē, aut aliud impedimentū, vel vt ipse melior fiat, vel vt saltem ab aliorū nocumento cesset. Sed creaturis irrationalibus bonum, vel malū dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalē, propter quā sunt: ordinant aūt ad eā multipliciter. Vno quidē modo per modum subuentionis, inquantū scilicet ex creaturis irrationalibus subuenitur humanæ necessitati: & hoc modo Dominus homini dicit Genesis 3. Maledicta terra in opere tuo, vt scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur, quod habetur Deut. 28. Benedicta horrea tua. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis: & sic Dominus maledixit ficulneā in significationē Iudaicæ sterilitatis. Tertio modo ordinat creatura rationalis ad rationalē per modū continētis. s. temporis, vel loci. & sic maledixit Iob diei natiuitatis suæ propter culpā originalē, quā nascendo cōtraxit, & propter sequentes pœnalitates: sic etiā Dauid maledixit montibus Gelboe. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantū sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ. Maledicere autē eis secundùm se consideratis, est otiosum, & vanum, & per cōsequēs illicitum. Et maledictio secundùm genus suum, est peccatum mortale: quia imperare, & optare malum alterius est

*An liceat maledicere creaturā irrationalem.*

*Quando maledictio est peccatū mortale.*

citiam susurratio autem separat amicitiam, sine qua nullus viuere potest, vt dicitur 8. Eth. & Eccle. 6. Amico fideli nulla est comparatio. Quare ratione finis peior est susurratio: quanuis detractor quandoque peiora dicat. q. 74.

## *De Derisione.* *Cap.* 75

*Derisio est specia le pecca- tum.* *Derisio quando- que veni ale, & quandoq mortale peccatũ est.*

SIcut conuitians quærit deprimere honorem, & detrahẽs famam, & susurrans amicitiam, ita irridens intendit, vt qui irridetur, erubescat: & quia hic finis distinctus est ab alijs, ideo peccatum derisionis distinguitur ab alijs peccatis. Quæ derisio, si malum, vel defectum alterius personæ in ludum, vel risum ponit, quia secundum separuum malum est veniale, & leue peccatum secundumgenus suum. Si vero capitur paruum ratione personæ, vt illudamus, paruipendamus, seu tam vilem æstimemus, vt de eius malo non sit curandum, sed quasi pro ludo habendum, sic derisio peccatum mortale est, & grauius, quam contumelia quæ similiter est in manifesto: quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum: vnde maior est contemptus, & dehonoratio. q. 75.

## *De Maledictione.* *Cap.* 76.

*An liceat aliquem maledicere.*

MAledicere idẽ est, quod malum dicere: quod tripliciter dicitur. Vno modo iudicatiuè per modum enunciationis, & ad detractionem pertinet, videlicet malum alterius referri. Alio modo directè se habet ad id, quod dicitur per modum causæ, & hoc quidem primò, & principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundũ illud Psal. Dixit, & facta sunt. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios mouent per imperium ad aliquid faciendum: & ad hoc instituta sunt verba imperatiui modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id, quod dicitur, quasi expresio quædam affectus desiderantis id, quod verbo exprimitur: & ad hoc instituta sunt verba optatiui modi. Prætermisso ergo primo modo maledictionis, quiest per simplicem enunciationem mali, considerandum est de alijs duobus: vbi scire oportet, quod facere aliquid, & velle illud, se consequuntur in bonitate; & malitia, vt ex supradictis patet.

dictis patet. Vnde in istis duobus modis, quibus malũ dicitur per modũ imperantis, vel per modũ optātis, eadem ratione est aliquid licitum, & illicitũ. Si enim quis imperet, vel optet malum alterius, inquātùm est malũ, quasi ipsum malũ intendens: sic maledicere vtroque modo erit illicitũ: & hoc est maledicere per se loquẽdo. Si verò quis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum: nec erit maledictio, per se loquẽdo, sed per accidens: quia principalis intentio nõ fertur ad malũ, sed ad bonũ. Contingit enim imperari, vel optari malũ sub ratione duplicis boni. Quandoque sub ratione iusti: & sic iudex licite maledicit illũ, cui præcipit iustã pœnam inferri: & sic etiam ecclesia maledicit anathematizando, sicut & Prophetę in scripturis quandoque mala peccatoribus imprecantur quasi cõformantes volũtatem suã diuinæ iustitiæ: licet hæ imprecationes possint etiam per modũ prænuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malũ sub ratione vtilis, vt si quis optet peccatorem pati aliquã ægritudinẽ, aut aliud impedimentũ, vel vt ipse melior fiat, vel vt saltem ab aliorũ nocumento cesset. Sed creaturis irrationalibus bonum, vel malũ dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalẽ, propter quã sunt: ordinant aũt ad eã multipliciter. Vno quidẽ modo per modum subuentionis, inquantũ scilicet ex creaturis irrationalibus subuenitur humanæ necessitati: & hoc modo Dominus homini dicit Genesis 3. Maledicta terra in opere tuo, vt scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur, quod habetur Deut. 28. Benedicta horrea tua. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis: & sic Dominus maledixit ficulneã in significationẽ Iudaicæ sterilitatis. Tertio modo ordinat creatura rationalis ad rationalẽ per modũ continẽtis. s. temporis, vel loci. & sic maledixit Iob diei natiuitatis suæ propter culpã originalẽ, quã nascendo cõtraxit, & propter sequentes pœnalitates: sic etiã Dauid maledixit montibus Gelboe. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantũ sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ. Maledicere autẽ eis secundùm se consideratis, est otiosum, & vanum, & per cõsequẽs illicitum. Et maledictio secundùm genus suum, est peccatum mortale: quia imperare, & optare malum alterius est

*An liceat maledicere creaturã irrationalem.*

*Quando maledictio est peccatũ mortale.*

contra charitatem:& tantò grauius est, quantò personam, cui maledicimus, reuereri debemus. ¶Cõtingit tamen quandoque verbũ maledictionis esse veniale, vel propter paruitatem mali, vel propter affectũ eius, qui profert maledictionem, vel ex leui motu, ex ludo, aut ex aliqua surreptione. Grauius tamẽ peccatũ est detractio: nam susurro, & detractor malũ culpæ dicit, maledicens verò malum pœnæ sed peius malũ est culpa, quàm sit pœna. Vlteriùs detrahens infert malũ, maledicens verò imperat, vel optat. Sed maius est inferre nocumentum: quàm optare, vel imperare, vt fiat. Potest tamen maledictio, quæ fit per modum imperij, cum habeat rationem causæ, grauior esse detractione, si maius nocumentum infert, quàm denigratio famæ. Possunt & alia considerari per accidens, quæ prędicta vitia augeant, vel minuant. quæst. 76.

*Detractio grauius peccatũ est maledictione.*

## *De Fraudulentia quæ committitur in Emptionibus, & Venditionibus* Cap. 77.

*An aliquis possit vẽdere licitè rẽ plus quã valeat.*

FRaudem adhibere, vt aliquid plus iusto pretio vẽdatur, peccatum est: inquantùm aliquis decipit proximum. Deficiente vero fraude, dupliciter loqui possumus de emptione, & vẽditione. Vno modo secundùm se, & sic emptio, & venditio introducta est pro cõmuni vtilitate: vnde secundùm æqualitatem rei inter eos debet cõtractus institui, ne magis adsit grauamẽ vnius, quã alterius. Quare si pretium excedat quãtitatẽ valoris rei, vel res excedat pretiũ, tollitur iustitiæ æqualitas. Alio modo possumus loqui de emptione, & venditione secundũ ꝙ per accidens cedit in vtilitatẽ vnius, & detrimentũ alterius: vt siquis multũ indiget habere rem aliquã, & alius lęditur, si ea careat, tunc iustum erit pretiũ, vt nõ solũ respiciatur ad rem, quæ vẽditur, sed ad damnũ, quod ex vẽditione patitur alter: & sic poterit vẽdi plusquã valeat secundùm se, quamuis non vẽdatur plusquam valeat habenti. Quod siquis multum iuuetur ex re alterius, quã accipit, & qui vendit non damnificetur carẽdo, non debet eã superuendere, quia non licet ei vendere alterius vtilitatem, sed solùm damnum, quod patitur: potest tamen propria spõte aliquid supererogare, qui valdè iuuatur de honestate. Et circa rem, quæ venditur triplex defectus con-

consideratur. Vnus secundum speciem rei quam si cognoscit vēditor, fraudem committit in venditione. Alius est de fectus secundum quantitatem. quæ per mensuram cognoscitur: vnde si quis scienter vtatur mensura deficienti in vēdendo, fraudem committit. Tertius est ex parte qualitatis, vt si aliquod animal infirmum vendatur, quasi sanum. Si vero ignoranter aliquis istorum defectuum interuenerit, non tenetur venditor ad restitutionem, nisi cum ad eius notitiam defectus peruenerit. Et tenetur venditor dicere vitiū occultum rei venditæ, quotiescunque emptor incurrere potest damnum, vel periculum ex vitio eius: nam minus res valet, si propter tale vitium vsus rei impeditur, vel noxius reddatur. Et damnum incurrit emptor, si propter vitium res, quæ erat minoris pretij, tantum vendatur, & nihil de pretio subtrahatur: sed si vitium sit manifestum, non tenetur emptori manifestare, quia forte vellet plus subtrahere de pretio, quam esset subtrahendum. Vnde venditor potest tacere indemnitati suæ consulendo. Et quia duplex est rerum commutatio, vna quasi naturalis & necessaria, per quā scilicet fit communicatio rei ad rem, vel rerum, & denariorum propter necessitatem vitæ, & hæc commutatio ad œconomicos, vel politicos magis spectat, quam ad negotiatores. Alia est species commutationis denariorum ad denarios, vel aliarum rerū ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum: & hoc pertinet ad negotiatores, quæ quantum in se est, vituperatur, cum deseruiat cupiditati lucri, quæ terminum nescit, & in infinitum crescit: quod si lucrum ordinatur ad aliquem honestum finem, vel necessarium: sic negotiatio licita redditur vt si quis illud lucrum ordinet ad sustentationem suæ domus vel subueniendum pauperibus, vel si quis attendat negotiationi propter publicam vtilitatem, ne res necessariæ ad vitam desint in patria, vnde locum expetat non quasi finem, sed quasi stipendium laboris. q. 77.

*An venditio red datur illicita propter defectum rei venditæ.*

*An venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.*

*An liceat negotiādo aliqd carius vēdere, quā emere.*

*De Peccato Vsuræ, quod committitur in Mutuis.* *Cap.* 78.

PRoprius, & principalis vsus pecuniæ est consumptio, seu distractio eius, secundum ꝙ in commutationes expenditur: vnde illicitum est pro vsu pecuniæ mutuatæ accipere

videlicet principio, medio, & fine. Vnde Pholo.in op.de Cœlo, Omne totum in tribus ponimus: nam in istis actib' humanis, cùm sint circa contingentia, & variabilia, sufficit probabilis certitudo, quæ vt in pluribus veritatē attingat, & sic in paucioribus à veritate deficiat. Ideo quisquis cōtra probabilitatem aliquid affert, testimonium reddiit ineficax, sicut propter culpam infideles, & infames repellūtur, & qui publici criminis rei sunt, & sine culpa propter defectum rationis mulieres, pueri, & amentes, atque ex affectu inimici personæ cōiunctæ, & domestici, & ex exteriori conditione pauperes, serui, & similes, quibus imperari potest, de quibus timendum est, vt testimonium ferant contra veritatem. Et falsum testimoniū triplicem habet deformitatē. Vno modo ex periurio, & sic peccatum mortale est: quia testes nō admittuntur nisi iurati. Alio modo ex violatione iustitiæ, & hoc modo est mortale ex genere: quia talis testis iniustitiam committit contra proximum. Tertio modo ex ipsa falsitate secūdū quod omne mendaciū est peccatū, & ex hoc habet falsum testimoniū, quod semper sit mortale, cum possit esse per accidens, non tamen ex intentione. q. 70.

*Alicuius testimonium sine culpa repellitur.*

*An falsū testimonium semper sit mortale.*

## *De Iustitia, quæ fit in Iudicio ex parte Aduocatorum. Cap.* 71.

ADuocatus non semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum vt in alijs operibus misericordiæ, videlicet quando aliquis tantam necessitatem patitur, quod non appareat in promptu, quomodo ei possit aliter subueniri: & idem de Medico dicendum est, quantum ad curationem pauperum, alioquin opotteret omnia alia negotia prætermittere & solis causis pauperum intendere, quod bonum esset, non tamen quis de necessitate tenetur, ita quod non faciendo peccet. Et conuenienter ab officio aduocandi arcentur aliqui propter impotentiam, eò quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi, & impuberes, vel exteriori, sicut surdi, & muti. Ex decentia etiam arcentur aliqui ab aduocādo, vt monachi, & presbyteri, qui rebus maioribus sunt obligati. Ex decentia etiam arcentur infames, & infideles, & damnati de grauibus criminibus quamuis pro seipsis, & personis coniunctis possint aduocare. Sic & clerici

*An aduocatus teneatur præstare patrocinium pauperibus.*

*Cōuenienter aliqui ab officio aduocādi arcentur*

clerici pro ecclesijs suis, & monachi pro monasterio, si Abbas præceperit. Peccatque aduocatus, si iniustam causam defendit, & ad restitutionem tenetur eius damni, quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si verò ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest non tamen debet secreta suæ causæ alteri parti reuelare, sed debet eam deserere, & inducere ad cedendum, siue ad componendum, sine aduersarij damno. Licetque potest ad uocatus suum patrocinium, seu consilium vendere: moderatè tamen, considerata conditione personarum, negotiorum laboris, & consuetudine patriæ: & eadem ratio est de Medico, & similibus personis, quia ea, quæ quis non tenetur alteri exhibere, iustè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. quæst. 71.

*Peccat ad uocat⁹ defendendo causam iniustam*

*Aduocatis licet pro patrocinio pecuniam capere.*

## *De Iniuriis Verborum, quæ inferuntur extra Iudicium. Cap. 72.*

Contumelia dehonorationem alicuius importat: dehonorat autem aliquis alium, cum priuat eum excellentia, ex qua habebat honorem, quod quidem fit per peccata sanctorum. Alio modo dehonorat quis alium, cum id, quod est contra honorem alicuius, in notitiam eius, & aliorum deducit, & hoc propriè ad contumeliam pertinet: nam propriè in verbis consistit. Vnde Isido. in lib. Etym. Contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, & tumet verbis iniuriæ. Extenso tamen nomine in factis etiam dicitur secundum glo. ad Rom. primo, Qui dictis & factis contumelias inferunt. Et quia in peccatis verborum maximè consideratur, ex quo affectu quis verba profert, & si intentio proferentis est, vt honorem alicuius auferat, hoc propriè, & per se est dicere côuicium, vel contumeliam: & hoc est peccatum mortale non minus quam furtum, & rapina, cum non minus amet homo honorem, quam rem possessam. Si verò contumeliam dixerit non animo dehonorandi, sed propter correctionem, vel huiusmodi, tunc non est formaliter, & per se contumelia, sed materialiter, & per accidens: & sic quandoque est veniale peccatum, & quandoque sine omni peccato. In his tamen adhibêda est discretio quia posset esse ita graue conuicium incautè prolatum, quod auferret ho-

*Cōtumelia propriè consistit in verbis*

*An omnis cōtumelia sit peccatum mortale.*

tractę. Si vero proferat quis verba, per quæ læditur fama, propter aliquod bonum, vel necessariũ debitis circunstantijs seruatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Et quia peccata in proximũ pensanda sunt, secundũ nocumẽta, quæ inferunt, triplex autem est bonum hominis, videlicet bonum animæ, bonum corporis, & bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest tolli nisi occasionaliter, vtputà per malam persuasionem, non autem per necessitatem: alia verò duo possunt tolli per violentiam. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, grauius est homicidium inter omnia, quæ cõmittuntur in proximum, cùm vitam tollat. Deinde est adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ per quam est introitus ad vitam: & vltimo exteriora bona, inter quæ fama præeminet diuitiis, eó quod propinquior est spiritualibus bonis. Quare detractio maius peccatum est, quam furtum, minus tamen homicidio, & adulterio. Potest tamen propter aliquas circunstantias aggrauantes, vel diminuentes esse alius ordo: nam grauius peccat quis ex deliberatione, quam ex infirmitate, vel in cautela. Et audiens detractiones, si inducitur ad detrahendum directè fit particeps peccati detractoris & tantum peccat, si placet ei detractio propter odium eius, cui detrahitur. Indirectè vero peccat, si potest resistere, & non resistit. Quod si displiceat peccatum, sed ex timore, vel negligentia, aut verecundia omittat repelleredetrahentẽ, peccat, quidẽ sed multo minus, quã detrahens, & plerũque venialiter. q. 73.

*An detractio sit grauius peccatũ in proximum.*

*An audiens detrahentẽ grauiter peccet.*

## *De Susurratione.* *Cap.* 74.

SVsurro conuenit cum detractore in materia, & modo loquendi: quia vterque malum de proximo occulte dicit: sed differunt in fine, nam detractor intendit denigrare famam proximi, & sic illa profert, ex quibus fama proximi minuitur, aut obscuratur. Susurro autem intendit separare amicitiam: & sic ea profert, quæ possunt contra proximum mouere animum audientis. Vnde Ecclesiast. 28. Vir peccator conturbat amicos, & in medio habentium pacem immittit inimicitiam. Et grauius peccatum est susurratio detractione: maius enim bonum tollit. Nam detractio famã aufert, que necessaria est, vt homo idoneus habeat ad ami-

*Differentia inter susurronẽ & detractorem.*

*Susurratio grauior est detractione*

dictis patet. Vnde in istis duobus modis, quibus malũ dicitur per modũ imperantis, vel per modũ optãtis, eadem ratione est aliquid licitum, & illicitũ. si enim quis imperet, vel optet malum alterius, inquãtum est malũ. quasi ipsum malũ intendens: sic maledicere vtroque modo erit illicitũ: & hoc est maledicere per se loquẽdo. Si verò quis imperet, vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum: nec erit maledictio, per se loquẽdo, sed per accidens: quia principalis intentio nõ fertur ad malũ, sed ad bonũ. Contingit enim imperari, vel optari malũ sub ratione duplicis boni. Quandoque sub ratione iusti: & sic iudex licite maledicit illũ, cui præcipit iustã pœnam inferri: & sic etiam ecclesia maledicit anathematizando, sicut & Prophetę in scripturis quandoque mala peccatoribus imprecantur quasi cõformantes volũtatem suã diuinæ iustitiæ: licet hæ imprecationes possint etiam per modũ prænuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malũ sub ratione vtilis, vt si quis optet peccatorem pati aliquã ægritudinẽ, aut aliud impedimentũ, vel vt ipse melior fiat, vel vt saltem ab aliorũ nocumento cesset. Sed creaturis irrationalibus bonum, vel malũ dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalẽ, propter quã sunt: ordinant̃ aũt ad eã multipliciter. Vno quidẽ modo per modum subuentionis, inquantũ scilicet ex creaturis irrationalibus subuenitur humanæ necessitati: & hoc modo Dominus homini dicit Genesis 3. Maledicta terra in opere tuo, vt scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur, quod habetur Deut. 28. Benedicta horrea tua. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis: & sic Dominus maledixit ficulneã in significationẽ Iudaicæ sterilitatis. Tertio modo ordinat̃ creatura rationalis ad rationalẽ per modũ continẽtis. s. temporis, vel loci. & sic maledixit Iob diei natiuitatis suæ propter culpã originalẽ, quã nascendo cõtraxit, & propter sequentes pœnalitates: sic etiã Dauid maledixit montibus Gelboe. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantũ sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ. Maledicere autẽ eis secundùm se consideratis, est otiosum, & vanum, & per cõsequẽs illicitum. Et maledictio secundùm genus suum, est peccatum mortale: quia imperare, & optare malum alterius est

*An liceat maledicere creaturã irrationalem.*

*Quando maledictio est peccatũ mortale.*

contra charitatem: & tantò grauius est, quantò personam, cui maledicimus, revereri debemus. Cōtingit tamen quandoque verbū maledictionis esse veniale, vel propter paruitatem mali, vel propter affectū eius, qui profert maledictionem, vel ex leui motu, ex ludo, aut ex aliqua surreptione.

*Detractio grauius peccatū est maledictione.* Grauius tamē peccatū est detractio: nam susurro, & detractor malū culpæ dicit, maledicens verò malum pœnæ sed peius malū est culpa, quàm sit pœna Vlteriùs detrahens infert malū, maledicens verò imperat, vel optat. Sed maius est inferre nocumentum: quàm optare, vel imperare, vt fiat. Potest tamen maledictio, quæ fit per modum imperij, cum habeat rationem causæ, grauior esse detractione, si maius nocumentum infert, quàm denigratio famæ. Possunt & alia considerari per accidens, quæ prędicta vitia augeant, vel minuant. quæst. 76.

## *De Fraudulentia quæ committitur in Emptionibus, & Venditionibus* Cap. 77.

*An aliquis possit vēdere licitè rē plus quā valeat.* FRaudem adhibere, vt aliquid plus iusto pretio vēdatur, peccatum est: inquantùm aliquis decipit proximum. Deficiente vero fraude, dupliciter loqui possumus de emptione, & vēditione. Vno modo secundùm se, & sic emptio, & venditio introducta est pro cōmuni vtilitate: vnde secundùm æqualitatem rei inter eos debet cōtractus institui, ne magis adsit grauamē vnius, quā alterius Quare si pretium excedat quātitatē valoris rei, vel res excedat pretiū, tollitur iustitiæ æqualitas. Alio modo possumus loqui de emptione, & venditione secundū ꝙ per accidens cedit in vtilitatē vnius, & detrimentū alterius: vt siquis multū indiget habere rem aliquā, & alius læditur, si ea careat, tunc iustum erit pretiū, vt nō solū respiciatur ad rem, quæ vēditur, sed ad damnū, quod ex vēditione patitur alter: & sic poterit vēdi plusquā valeat secundùm se, quamuis non vēdatur plusquam valeat habenti. Quod siquis multum iuuetur ex re alterius, quā accipit, & qui vendit non damnificetur carēdo, non debet eā superuendere, quia non licet ei vendere alterius vtilitatem, sed solùm damnum, quod patitur: potest tamen propria spōte aliquid supererogare, qui valdè iuuatur de honestate. Et circa rem, quæ venditur triplex defectus con-

consideratur. Vnus secundum speciem rei quam si cognoscit vẽditor, fraudem committit in venditione. Alius est de fectus secundum quantitatem. quæ per mensuram cognoscitur: vnde si quis scienter vtatur mensura deficienti in vẽdendo, fraudem committit. Tertius est ex parte qualitatis, vt si aliquod animal infirmum vendatur, quasi sanum. Si vero ignoranter aliquis istorum defectuum interuenerit, non tenetur venditor ad restitutionem, nisi cum ad eius notitiam defectus peruenerit. Et tenetur venditor dicere vitiũ occultum rei venditæ, quotiescunque emptor incurrere potest damnum, vel periculum ex vitio eius: nam minus res valet, si propter tale vitium vsus rei impeditur, vel noxius redditur. Et damnum incurrit emptor, si propter vitium res, quæ erat minoris pretij, tantum vendatur, & nihil de pretio subtrahatur: sed si vitium sit manifestum, non tenetur emptori manifestare, quia forte vellet plus subtrahere de pretio, quam esset subtrahendum. Vnde venditor potest tacere indemnitati suæ consulendo. Et quia duplex est rerum commutatio, vna quasi naturalis & necessaria, per quã scilicet fit communicatio rei ad rem, vel rerum, & denariorum propter necessitatem vitæ, & hæc commutatio ad œconomicos, vel politicos magis spectat, quam ad negotiatores. Alia est species commutationis denariorum ad denarios, vel aliarum rerũ ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum: & hoc pertinet ad negotiatores, quæ quantum in se est, vituperatur, cum deseruiat cupiditati lucri, quæ terminum nescit, & in infinitum crescit: quod si lucrum ordinatur ad aliquem honestum finem, vel necessarium: sic negotiatio licita redditur vt si quis illud lucrum ordinet ad sustentationem suæ domus vel subueniendum pauperibus, vel si quis attendat negotiationi propter publicam vtilitatem, ne res necessariæ ad vitam desint in patria, vnde locum expetat non quasi finem, sed quasi stipendium laboris. q. 77.

*An vendito redditur illicita propter defectum rei venditæ.*

*An venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.*

*An liceat negotiãdo aliqd carius vẽdere, quã emere.*

## *De Peccato Vsuræ, quod committitur in Mutuis.* Cap. 78.

PRoprius, & principalis vsus pecuniæ est consumptio, seu distractio eius, secundum ꝙ in commutationes expenditur: vnde illicitum est pro vsu pecuniæ mutuatæ accipere

pretium, quod dicitur vsura. Nam quædam sunt res, quantũ vsus est ipsorum consumptio, sicut vinum consumimus vtendo in potum, & tritico in cibum, & in his non debet separatim computari vsus rei ab ipsa re: nam in talibus per mutuum transfertur dominium. Quare si quis, vellet vendere vinum, & seorsum vsum vini: venderet eandem rẽ bis, vel venderet, id quod non est. Et simili ratione iniustitiam committit, qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, vnam videlicet restitutionem æqualis rei, & aliam pretium vsus ipsius rei, quod vsura dicitur. Sed quędam sunt quarum vsus non est ipsa consumptio rei, sicut vsus domus est inhabitatio non autem dissipatio: & ideo in talibus potest vtrunque seorsum concedi, vt siquis tradit alteri dominium domus, reseruato sibi vsu, ad aliquod tempus, vel econuerso: & propter hoc licite homo potest capere pretium pro vsu domus, & propter hoc petere domum accommodatam. Et quia habetur pro pecunia omne id cuius pretium pecunia mensurari potest, ideo si quis pro pecunia mutuata, vel quacunque alia re, quæ ex ipso vsu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito, vel expresso, peccat contra iustitiam: & eadem ratio est de omni eo, cuius pretium pecunia mensurari potest. Si vero capiat aliquid tale non quasi exigens, nec ex aliquo pacto tacito, vel expresso, sed sicut gratuitum donum, non peccat: quia etiam antequam pecuniam mutuasset, poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc, quod mutuauit. Recompensationem vero eorum, quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, vt puta beneuolentiam, amoremq́ue eius, qui mutuauit, & similia. Et de rebus, quæ non habent vsumfructum, non tenetur homo ad restitutionem nisi ad id, quod accepit, quia id, quod de tali re est acquisitum, non est fructus talium rerum, sed humanæ industriæ, nisi forte per detentionem talium rerum, vt puta tritici, vini, & similium, alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis: quia tunc teneretur ad recompensationem. Sed de rebus, quarum vsus non est earũ consumptio, & vsumfructum habent, vt sunt agri, domus, & similia, tenetur quis ad restitutionem non solum ipsorum, verumetiam omnium fructuum inde perceptorum: quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, & ideo ei debentur. Et quamuis non liceat aliquem induce-

*An liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatẽ expetere*

*An quicquid lucratur ex vsura debeat reddere.*

*An liceat pecuniã accipere sub vsura*

inducere ad mutuandum sub vsuris, tamen pro subuentione suæ necessitatis, vel alterius, licet accipere ab eo, qui paratus est facere vsuras, & eas exercet, sicut etiam licet ei, qui incidit in latrones, qui rapiunt, manifestare bona sua, ne occidatur: & ratio est, quia vti peccato alterius ad bonum licet, vt dicit August. ad Publicolam. q. 78.

## *De Partibus iustitiæ integralibus.* *Cap.* 79

Facere bonum & declinare à malo in communi sumptũ non sunt partes iustitiæ, sed ad omnes virtutes pertinet, nisi iustitia capiatur, prout est omnis virtus: quamuis etiam hoc modo accepta iustitia respiciat quandoque specialem rationem boni, prout est debitum in ordine ad legem diuinam vel humanam. Sed vt est specialis virtus, respicit debitum sub ratione debiti ad proximum: & secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & vitare malum, quod est nociuum proximo. Et ad iustitiam generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad Deum: vel ad communitatem, & vitare malum oppositum. & dicuntur hæc duo, partes quasi integrales iustitiæ generalis, vel specialis: quia vtrumque eorum requiritur ad perfectũ actum iustitiæ, quæ constituit æqualitatem ad alterum faciendo bonum, & cõseruat, nullũ nocumentũ inferendo. Et transgressio est speciale pctũ, ex eo quod speciale quandã rõem habet videlicet facere cõtra præceptũ negatiuum: nã sic est peccatũ speciale formaliter. Vnó modo prout opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus, cum ad propriam rationem transgressionis pertineat attendere contemptum præcepti: & alio modo, prout distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmatiuo. Si uero transgessio sumitur materialiter. potest esse commune in omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis trãsgreditur aliquod præceptum diuinum. Et omissio est speciale peccatum: importat enim boni debiti prætermissionem: & est actuale peccatum, non quia habeat aliquem actum sibi essentialem, sed prout negatio actus reducit ad genus actus. Vnde hoc non agere capĩt vt agere quoddam, & opponitur iustitiæ legali, si debitũ ac

*Declinare a malo & facere bonũ sunt partes iustitiæ.*

*Trãsgressio est speciale peccatum.*

*Omissio est specia le peccatum.*

cipiatur in ordine ad legẽ diuinam, vel humanam: ad specialem vero, si debitum cõsideratur in ordine ad proximum. Et à transgresiõe distinguitur eo modo, quo facere bonum cui opponitur omissio, est quædam specialis pars iustitiæ distincta à declinatione mali, cui opponitur transgresio. Sed grauius peccatum omissione est transgresio: quia magis cõtrariatur actui virtutis: omissio enim importat negationẽ ipsius, sed transgesio vlterius infert quandam iniuriam cũ contemptu, potest tamen aliqua omissio grauior esse aliqua transgresione. q. 79.

*Trãgres gresio est grauius peccatũ, quã omissio.*

## *De Partibus potentialibus Iustitiæ.* *Cap.* 80

*An cõuenienter assignẽtur virtutes annexæ iustitiæ.*

IN virtutibus alteri adiunctis duo considerantur. Primò vt virtutes illæ conueniant in aliquo cum principali virtute. Secundo, quod in aliquo à perfecta ratione ipsius deficiant. Cùm ergo iustitia sit ad alterum, omnes virtutes, quę sunt ad alterum, ratione conuenienti iustitiæ annecti possunt: sed quia iustitia consistit in hoc, vt reddat alteri, quod ei debetur secundum æqualitatem: dupliciter aliqua virtus ad alterum existens deficit à ratione iustitiæ. Vno modo, vt deficit à ratione æqualis. Alio modo à ratione debiti: nam quædam sunt, quæ & si debitum reddunt, non tamẽ possunt reddere æquale, vt Deo, & parentibus: & sic adiunguntur iustitiæ erga Deum religio, & pietas erga parentes, sic aliis propter virtutem obseruantia. A ratione vero debiti iustitiæ attenditur defectus secundum debitum morale, & legale: & sic adiunguntur vel ex parte debentis vel ex parte eius cui debetur, honestas, veritas, vindicatio, & similes, per Macrobium, Tullium, & Andronicum assignatæ secundum diuersos casus, virtutes. q. 80.

## *De Religione* *Cap.* 81

*Religio ordinat hominem ad Deũ*

RElligio dicitur à reeligendo ea, quæ sunt diuini cultus: quia huiusmodi sunt frequenter in corde reuoluenda, & etiam nostra electio in his iterari debet, vt Deum, quoniam peccando negligenter amittimus, credendo, & fidem protestando recuperemus: ipsi enim alligari debemus tanquàm indeficienti principio. Et cùm religio debitum honorem Deo reddat, patet religionẽ esse virtutem: reddere enim debitum

debitum alicui rationem boni habet: vnde virtus est, quæ bonum facit habentem, & eius opus reddit bonum. Et cum ad ipsam pertinet exhibere reuerentiam vni Deo secundum vnam rationem, inquantum est primum principium creationis, & gubernationis rerum: ideo manifestum est, quod religio est vna virtus, atque specialis, & ab aliis distincta: quia vbi est specialis ratio boni, ibi est specialis virtus. Sed honor & reuerentia, quæ per religionem Deo exhibetur: competit ei secundum quandam singularem excellentiam, inquantum Deus trāscendit omnia in infinitum secundum quendam excessum, vnde ei specialis honor debetur, sic ergo specialis virtus est ipsa religio. Non tamen est virtus theologica, cuius obiectum est vltimus finis: sed est virtus moralis, cuius esse est circa ea, quæ sunt ad finem. est enim pars iustitiæ, & ipsa medium accipitur non inter passiones, sed secundum quandam æqualitatem inter operationes, quæ sunt ad Deum non tamen absolutè: quia non potest tantum exhiberi Deo, quantum ei debetur, sed secundum quandam considerationem humanæ facultatis, & diuinæ acceptionis. Estque præferenda religio alijs virtutibus moralibus: quia ea, quæ sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, quanto sunt propinquiora fini, tantò sunt meliora. Sed religio magis de propinquo accedit ad Deum, quàm aliæ virtutes morales, inquantum ipsa operatur ea, quæ directè, & immediatè ordinātur in honorem Dei. Atque habet religio interiores actus, quasi principales & per se, exteriores vero actus quasi secundarios, & ordinatos ad actus interiores. Mens enim humana indiget ad hoc, quòd coniungatur Deo, sensibilium manuductione: vt dicitur Ro. primo. Nec sanctitas secundum essentiam à religione differt, sed ratione solum: nam religio dicitur, secundum quod exhibet debitum famulatum Deo in his, quæ pertinent specialiter ad cultum diuinum, sicut sacrificijs, oblationibus, & similibus, sed sanctitas dicitur secundum quòd homo non solùm hæc, verùm etiam opera aliarum virtutum in Deum refert, prout homo disponit se per bona quædam opera ad ipsum cultum. Sanctita enim munditiam & firmitatem quādam significat, per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo. q. xi.

*Religio est virtus vna & ab alijs distincta.*

*Religio est virt. moralis.*

*Religio præferatur alijs moralib.*

*An religio habeat exteriores actus.*

*An religio sit idē sanctitati.*

## De Deuotione. Cap 82.

*Deuotio est actus specialis & ad religionẽ pertinet.*

DEuotio nil aliud est quàm voluntas quædam promptè tradendi se ad ea: quæ pertinent ad Dei famulatum. nam deuoti dicuntur, qui se ipsos quodammodo Deo vouent: vt ei se totaliter subdant, quare deuotio specialis actus est voluntatis. Et quia ad eandem virtutem pertinet velle facere illud, & habere promptam voluntatem ad illud faciendum, cum idem obiectum sit vtriusque actus: ideo deuotio est religionis actus: quod enim homo tradat se ipsum Deo ad aliqua opera diuini cultus: hoc immediate pertinet ad religionem. Et principalis causa extrinseca deuotionis est Deus, vt dicit Ambrosius super Luc. ex parte vero nostra causa intrinsecea est meditatio, seu contemplatio, inquantum homo per meditationem tradit se diuino obsequio. Primo considerando beneficia diuinæ bonitatis, quę excitant delectationem. Secundò considerando proprios defectus, propter quos indiget homo innitio Deo, & dicere, Auxilium meum à Domino: qui fecit cœlum, & terram. nam ea, quæ sunt diuinitatis, excitant delectationem, & cosequenter deuotionem. Sed quia ex debilitate nostræ mentis indigemus manuductione sensibilium ad diuinorum cognitionem: ideo humanitas & passio Christi sunt de maximè exercitantibus deuotionem, vt dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in inuisibilium amorem rapiamur. Causatque deuotio per se, & principaliter spiritualem lætitiam mentis ex consequenti autem, & per accidens tristitiam. Nam deuotio principaliter procedit ex consideratione diuinæ bonitatis, ex qua sequitur per se delectatio secundum Psal. Memor fui dei, & delectatus sum. Per accidens vero causa tristitiã in his, qui nondum plene Deo fruuntur, per quos dicitur, Sitiuit anima mea ad deum, &c. Secundario autem causatur deuotio ex consideratione propriorum defectum, & hæc ẽ cõuerso se habet ad primam: nam per se nata est cãre tristitiãm recogitando proprios defectus per accidens vero lætitiam propter spem diuinæ subuentionis, Vnde ad deuotionem primo, & per se sequitur delectatio, secundario, & per accidens tristitia, quæ est secundum Deum. q. 82.

*Meditatio seu cõtẽplatio est cã deuotionis*

*An lætitia sit deuotionis effectus.*

De ora

## *De Oratione. Cap. 83.*

ORatio est actus rationis, petit enim ipsa aliquid fieri ab his, qui ei non subiiciuntur. siue æquales sint: siue superiores, sicut etiam inferioribus potentijs imperat: & cùm vtrúque horum imperare, & petere, seu deprecari ordinationem quandam importet: ideo est actus rationis, ad quam pertinet ordinare. Et semper oportet orare, vt dicit Ap. reiectis Antiquorum opinionibus, ponentium quod res casu eueniant, vel ex necessitate stellarum, aut connexione causarum, seu dispositionem diuinæ prouidentiæ esse variabilem quæ in primo libro sunt improbata. Quare vtilitas orationis sic debet induci, vt non immutemus diuinam dispositionem, sed vt imperremus quod Deus disposuit per orationes Sanctorum esse implendum, vt scilicet homines mereantur postulando accipere, quod eis Deus omnipotens ante secula disposuit donare. Et cum per orationem homo exhibeat Deo reuerentiam se ei subiiciendo. & profitẽdo se eo indigere. tanquã omnium bonorum authore, patet orationẽ esse actum religionis, ad quã pertinet exhibere reuerentiã, & honorem Deo. Et soli Deo porrigitur oratio, quasi per ipsum implenda, diriguntur enim orationes nostræ ad consequendam gratiam, & gloriam, quarum dator est solus Deus Porrigitur vero oratio Sanctis angelis: & hominibus, vt per eorum merita, & preces orationes nostræ impetrentur, & suum sortiantur effectum. Vnde Apocali. 8. Ascendit fumus incensorum de orationibus Sanctorum de manu angeli coram Deo: sancti, enim in patria cuncta vident in Deo, pleni sunt charitate: vnde decet eos pro nobis orare. Et res. quibus malè vti non possumus, quæ scilicet malum euentum habere non possunt, absolute petendę sunt, secundum illud Ostende faciẽ tuam, & salui erimus. &, Deduc me in semitã mandatorum tuorum. Sed diuitias, regna honores, sanitatẽ, & similia, quibus bene, & male vti possumus, sub cõditione rogare debemus. Pro tẽporalibus etiam licet orare, nõ tamẽ principaliter, vt in eis finem ponamus, sed secundario, in quantum per ea vita corporalis sustentatur: ipsa namque ad actus virtutum nobis organicè deseruiunt. Vnde dicit August. Ista cum habentur, vt teneantur: cum non habentur vt habentur, orandum est: licet enim orare, quod licet de-

*Oratio est actus rationis.*

*Cõueniẽs est orare*

*Oratio est actus religionis.*

*An solus deus debeat orari.*

*An debeamus ali quid determinate orare.*

*Temporalia possũ à deo petĩ orari.*

siderare. Et ideo nō solum pro nobis, sed etiam pro alijs orare debemus, cùm non solum nobis, sed etiam alijs bona desiderare teneamur, pertinet enim hoc ad charitatem, quam proximis debemus. Vnde Chrys. super Matth. Pro se orare necessitas cogit, ꝑ altero autem charitas fraternitatis hortatur. Pro inimicis vero orare tenemur, sicut dictum est de dilectione: quia in præcepto est dilectio in generali, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi, vt homo paratus sit eum diligere, & iuuare in casu necessitatis, vel si veniam peteret aliter ad perfectionem pertinet. Ita in communibus orationibus non possumus excludere inimicos. Specialiter vero pro eis orare est perfectorum, & necessitatis in aliquo casu speciali vt puta in articulo ipsius. Et conuenienter oratio dominica nos instituit, quę postulare debemus. Cadit enim primo in desiderio nostro finis, deinde ea, quæ sunt ad finem: sed finis noster est Deus, in quem cadit noster affectus dupliciter. Vno modo, prout volumus gloriam eius: & sic petimus sanctificari nomen eius. Alio modo, vt volumus frui gloria eius, & sic petimus aduentum in reguum suum. Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem bonum, quod est vtile in finem. Est autem aliquid vtile in finem beatitudinis dupliciter. Vno modo directè, & principaliter secundum meritum quo beatitudinem meremur, Deo obediendo: & quantum ad hoc ponitur. Fiat voluntas tua, sicut in cœlo & in terra. Alio modo instrumentaliter, & quasi coadiuuans nos ad merendum. & ad hoc pertinet, quod dicitur. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. siue hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus vsus proficit homini, in quo etiam intelligantur omnia alia sacramēta: siue etiam intelligatur de pane corporali, vt per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit August. ad Probam Quia & eucharistia est præcipuum sacramentū, & panis est præcipuus cibus. Vnde & in Euangelio Matth. scriptū est, Supersubstantialem, ideo præcipuū, vt Hier. exponit. Per accidēs autem ordinamur in beatitudinē, per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos ad beatitudinem prohibent. Primo quidem peccatū quod directè excludit à regno, secundum illud. 1. ad Corint. 6. Neque fornicarij, neque idolis seruientes, &c. regnum Dei pos-

*Pro aliis orandū est.*

*An debeamus orare pro inimicis.*

*Cōuenienter septē petitiōes orationis dominicæ assignantur.*

Dei pofsidebunt.& ad hoc pertinet quod dicitur, Demitte nobis debita noſtra. Secundo tentatio, quæ nos impedit ab obſeruantia diuinæ voluntatis & ad hoc pertinet, quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationem per quod non petimus, vt non tentemur, ſed vt à tentatione non vincamur. Tertio pœnalitas præſens, quæ impedit ſufficientiam vitæ, & quantum ad hoc dicitur, Libera nos a malo. Et propriũ rationalis naturæ eſt orare: illi enim propriè orant qui rationem habent, & Superiorẽ, quẽ deprecari poſsint. Vnde bruta ratione carentia non orant, nec etiam diuinæ Perſonæ orant, quæ ſuperiorẽ non habent. Filius autẽ orat propter humanã naturam aſſumptã. Spiritus vero ſanctus dicitur poſtulare, quia poſtulantes nos facit. Sed Sancti, qui ſunt in Patria, pro nobis orant, cùm ſint perfectioris charitatis, & Deo coniunctiores: hoc enim expoſcit diuinus ordo, vt ex ſuperiorũ excellentia in inferiora refundatur. Vnde Hier. Si Apoſtoli, & Martyres in corpore cõſtituti, quãdo pro ſe adhuc habent eſſe ſolliciti, pro alijs orant, quãtò magis poſt coronas, victorias, & triũphos? Et quia alia eſt oratio cõmunis, quæ fit per miniſtros eccleſiæ in perſona totius populi fidelis, & alia eſt ſingularis, quæ fit à ſingulari perſona, pro ſe, ſeu alijs, cõmunis debet eſſe vocalis, vt toti populo innoteſcat: atque ideo miniſtri eccleſiæ huiuſmodi orationẽ alta voce pronuntiare debent: ſed ſingularis de neceſsitate non debet eſſe vocalis. Adiungitur tamen vox triplici rõe. Primo, ad excitandã interiorẽ deuotionẽ, ſi per voces, aut ſigna mẽs eleuetur in deũ: quod ſi per hoc mens diſtrahatur, vel impediatur, a talibus ceſſandũ eſt, Secundo adũgitur vox, vt homo ſeruiat Deo ſecundũ illud totũ ꝙ à Deo habet, videlicet mẽte, & corpore. Tertio adũgitur vocalis oratio ex quadã redũdãtia ab anima in corpus ex vehemẽti affectione. Vnde dicitur, Lætatũ eſt cor meũ, & exultauit lingua mea. Et debet oratio eſſe attenta, vt melius perueniatur ad finẽ. Sed quo ad effectus orationis, vt eſt mereri, & impetrare, nõ requiritur ex neceſsitate, quod attentio adſit orationi per totũ: quia vis primæ intẽtionis qua aliquis ad orandũ accedit, reddit totã orationẽ meritoriam, ſicut in alijs meritorijs actibus accidit. Si vero prima intẽtio deſit, oratio nec meritoria eſt, nec impetratiua: illã enim orationẽ Deus nõ audit, cui ille, qui orat, nõ intẽdit, vt G: eg

*Orare eſt proprium rationalis.*

*Sancti in Patria pro nobis orãt.*

*Oratio an debeat eſſe vocalis.*

*Oratio debet eſſe attenta.*

dicit. Alius est effectus orationis, quoniam presentialiter efficit, videlicet spiritualem mentis refectionem: & adhuc de necessitate requiritur attētio. Et secundum causam suā oratio debet esse diuturna: quia in nobis debet esse continuum desiderium vel actu, vel virtute, in his quæ pertinent ad charitatem: sed ipsa oratio secundum se considerata, non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Vnde conueniens est, vt tantū duret, quantū est vtile ad excitandum interioris desiderii feruorem. Cum vero hanc mensurā excedit, ita quod sine tędio durare non possit, nō est vlterius protendenda. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per cōparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi deuotionem. Et quia oratio procedit ex radice charitatis mediante religione, virtutē habent merendi, & impetrandi vltra præsentialem spiritualem consolationem: sortiturque efficaciam ex gratia Dei, quē rogamus concurrente fide, credendo ab eo obtinere posse, quod petimus, existente etiam humilitate, per quam cognoscimus indigentiam nostram. In peccatore autem duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus, & culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit secundum desiderium peccati, in hoc à Deo non auditur ex misericordia: sed quandoque, auditur ad vindictam, dum permittit peccatorē adhuc amplius ruere in peccata: nam quædā negat propitius, quæ concedit iratus. Orationem vero peccatoris ex bono desiderio naturæ præcedentē Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia: obseruatis tamen quatuor illis conditionibus quòd per se, petat necessaria ad salutem, pie & perseueranter. Et ad orationem generaliter tria requiruntur. Quorum primum est, vt orans ascendat in Deum, quod nomine orationis significatur. Secundo requiritur petitio determinata, quæ postulatio dicitur, vel indeterminata, quæ supplicatio nominatur. Tertiò requiritur ratio impetrandi, quid petitur, vel ex parte Dei propter eius sanctitatem, & ad hoc pertinet obsecratio, quæ est per sacra contestatio, vel ex parte petentis, & dicitur actio gratiarū. Vnde hæ partes orationis vocantur obsecrationes orationes, postulationes, & gratiarum actiones. q. 83.

*Annotatio debet esse diuturna*

*Oratio est meritoria*

*Peccatores orando impetrant aliquid a deo.*

*Quæ sunt partes orationis.*

De

*De exterioribus Actibus Latriæ. Cap. 84.*

ADoratio, qua Deus adoratur, est actus religionis: nam proprium religionis est reuerentiam exhibere Deo, cuius excellentia creaturis communicatur non secundum æqualitatem sed secundum quandam participationẽ. Vnde alia veneratione adoratur Deus, quod pertinet ad latriam, & alia veneratione excellentes quædã creaturæ, quod pertinet ad duliam. Et adoratio etiam actum corporalẽ importat: nam ex duplici natura compositi sumus, scilicet intellectuali, & sensibili. Ideo offerimus Deo spiritualem adorationem, quæ consistit in interiori deuotione mentis, & corporalem, quæ in exteriori corporis humiliatione consistit. Et quia in omnibus actibus latriæ id quod est exterius, refertur ad id, quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorẽ, vt per signa humilitatis, quæ corporaliter exhibemus excitetur noster affect⁹ ad subijciendum se Deo. Cùm igitur in adoratione principale sit interior deuotio mentis, secundariũ verò, quod pertinet exteriùs ad corporalia signa, mens ipsa interius apprehendit Deum non cõprehensum aliquo loco, & situ: vnde determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut & alia corporalia signa. Et triplici ratione eligitur determinatus locus ad adorandum. Primo. propter loci consecrationem, ex qua adorantes concipiunt spiritualem deuotionem, vt magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salamonis. 3. Reg. 8. Secundò propter sacra mysteria, & alia signa sanctitatis, quæ ibi continentur. Tertiò propter concursum multorum adorantium ex quo fit oratio magis exaudibilis secundũ illud Matth. 18. Vbi sunt duo, vel tres, &c. q. 84.

*Adoratio est actus latriæ.*

*Adoratio importat et actum corporalẽ*

*An adoratio requirat locum determinatum.*

*De his, quæ Deo à Fidelibus dantur. Cap. 85.*

EX naturali ratione procedit, quod homo, qui ex sensibilibus cognitionẽ accipit, quibusdam rebus sensibilibus vtatur, offerens eas Deo in signũ debitæ subiectionis, & honoris, secundum similitudinẽ eorũ, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominij: naturalis enim ratio

*Oblatio sacrificij pertinet ad ius naturale.*

hoc dictat, vt propter defectus, quos in seipso sentit homo, subdatur alicui, à quo posit dirigi, & adiuuari, in quibus eget, & sic honorem, & subiectionem exhibeat. Hoc autem pertinet ad rationē sacrificij, ideo talis oblatio ad ius naturale pertinet. Et quia oblatio sacrificij fit ad aliquid significandū & sacrificiū exterius significat spirituale sacrificiū, quo anima Deo se offert, anima vero offert se Deo sicut principio suæ creationis, & fini suæ beatitudinis, cum ipse solus sit creator animarum nostrarū, & in eo solo beatitudo nostra cōsistat, ideo sicut ipsi soli debemus sacrificiū spirituale, ita etiam ei soli sacrificia exteriora offerre debemus. Et cum sacrificiū sit quidā spiritualis actus laudem habens, ex hoc quod fit in diuinā reuerentiā, ideo isti actus propriè dicuntur sacrificia, & ad virtutē religionis pertinent. Contingit tamen aliqua ordinari in diuinam reuerentiā mediatè, vt cum quis eleemosynam facit vel corpus affligit propter reuerentiā diuinam: & secundū hoc actus aliarū virtutum sacrificia dici possunt, cum agātur, vt sancta societate Deo inhęreamus. Tenenturque omnes ad sacrificium interius, & suam mentē deuotè Deo offerre: exterius vero diuiditur, nam quoddā est, quod habet laudē ex hoc solum, quòd Deo aliquid exterius offertur in protestationē diuinæ subiectionis: & ad hoc aliter tenentur, qui sunt sub lege noua vel veteri, & aliter qui non sunt sub lege. Nam qui sunt sub lege, tenentur ad præcepta determinata in lege, sed qui non sunt sub lege, non tenentur ad aliqua determinatè, sed solum ad aliqua facienda in honorē diuinum secundum condecentiam ad eos, inter quos habitant. Aliud verò sacrificiū exterius est, quando actus exteriores aliarum virtutum assumuntur in diuinam reuerentiam, quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur, quidam autem sunt supererogationes, ad quas non tenentur omnes. q. 85.

*Soli Deo offertur sacrificiū* *Oblatio sacrificis est spiritualis actus virtutis.* *A omnes teneātur ad sacrificia offerenda.*

## De Oblationibus, & Primitiis. Cap. 89.

Oblatio cōmuniter sumpta pro omni re capitur, quæ in occultum Dei exhibetur: quòd si aliquid tradit, vt cōsumatur, oblatio est, & sacrificium. Si vero exhibetur, vt integrum maneat diuino cultui deputandū, vel in vsus ministrorum expendendū, erit oblatio, & non sacrificium: quę oblationes

*Homines tenentur ad oblationes ex necessitate præcepti.*

oblationes de sui ratione habent, quod sint voluntariæ. Potest tamen contingere, vt ad oblationes quadrupliciter aliquis teneatur. Primò ex cõuentione præcedenti, vt certis tẽporibus certas faciat oblationes. Secundo propter deputationem, seu promissionẽ. Tertiò propter ecclesię necessitatẽ, vt si ministri non habeant, vnde sustententur. Quarto, propter consuetudinẽ tenentur fideles ad aliquas oblationes consuetas in solennitatibus. Et sacerdotibus debentur, qui tanquàm medij ponuntur inter Deum, & populũ, & eorum curæ cõmittitur oblationũ dispensatio partim in diuinum cultum, partim ad victum proprium, & residuũ ad sustentandos pauperes cũ Dominus etiam in vsus pauperũ loculos haberet. Et de omnibus iustè possessis fieri possunt oblationes, quantum est de se: per accidens vero contingit, quòd non poss: t fieri oblatio de iustè possessis, vt si filius offerat Deo id, de quo debet nutrire patrem, vel de meretricio propter scandalũ, aut propter contẽptum, vel aliquid aliud huiusmodi. Tenẽturque homines ad primitias soluendas, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ in recognitionem diuini beneficij: pertinet enim ad ius naturale, vt homo ex rebus sibi datis à Deo, aliquid exhibeat ad eius honorẽ. Sed quòd talibus personis exhibeatur aut de primis fructibus, aut in tali quãtitate, hoc quidẽ fuit in lege veteri determinatum, in noua vero lege difinitur per determinationẽ ecclesiæ, ex qua homines obligãtur secundùm consuetudinem patriæ, & indigentiam ministrorum ecclesiæ. q. 86.

*Sacerdotibus debẽtur oblationes.*

*An de omnibus possit fieri oblatio.*

*Ad primitias soluẽdas tenẽtur hoĩes.*

## *De Decimis.* *Cap.* 87.

PRæceptum decimæ partis, quantum ad determinationem, est iudiciale, & erat constitutum illi populo, sicut & multa alia, ad æqualitatem seruandam: vnde iudiciale erat, licet ex consequenti aliud significaret in futurum, in quo conueniebat cum cæremonialibus. Qui enim decimã dat, quæ est perfectionis signũ, cum denarius numerus perfectus sit, quasi primus limes numerorum, vltra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab vno, nouem sibi partibus reseruatis, protestatur quasi in quodam signo, ad se pertinere imperfectionem, & perfectionem, quæ erat futura per Christum, à Deo esse expectandam. Non tamen propter hoc est cæremoniale, sed iudiciale. Quæ præcepta

*An homines ex præcepto teneãtur dare decimas.*

autem absolutam necessitatem non habet sed solùm necessi tatem finis, vt quia sine eo non potest esse salus: cadit quidem sub voto, inquantùm fit voluntarie, non autem inquantùm est necessitas. Sed illud, quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omninò est voluntarium. Quare hoc propriissimè cadit sub voto, & dicitur maius bonum in comparatione ad bonum, quod communiter est de necessitate salutis. Et omne votũ obligat ad sui obseruationem: maximè enim obligatur homo tam ratione dominij, quàm etiam propter suscepta beneficia ab ipso Deo. Vnde fractio voti quandam spem infidelitatis habet propter quod qui vouit, debet facere, quod potest, vt impleat votum: & si non potest, debet saltem habere promptam voluntatem faciendi. Et quia propter nostram vtilitatem vouemus, multum expedit vouere, inquãtùm firmamus vouendo immobiliter voluntatem nostram ad id, quod expedit facere. Et sicut non posse peccare non diminuit nostram libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, vt patet in Deo, & Beatis: vnde Aug. dicit, Felix necessitas, quæ in meliora compellit. Et votum est actus latriæ, seu religionis: nam est promissio quædam facta Deo, promissio verò est ordinatio promissorum in eum, cui promittitur. Vnde votum est ordinatio quædam eorum, quæ quis vouet in cultum Dei, quod ad latriam pertinet. Magisque laudabile, & meritorium est facere aliquid ex voto, quàm sine: quod tripliciter probatur. Primò quia vouere est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales: & actus quantò à maiore virtute procedit, tantò est melior. Secundò, qui vouet aliquid, & facit, plus subiicit se Deo, quàm ille, qui solum facit: nam submittit se Deo non solùm, quantùm ad actum, sed etiam quantùm ad potestatem, quia de cætero non potest aliter facere. Tertio, propter votum voluntas immobiliter firmatur in bonum: facere autem aliquid ex volũtate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, sicut peccare mente obstinata in malum aggrauat peccatum. Et solennitas voti attenditur secundùm aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, videlicet secundùm aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem: quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in profes-

*Oẽ votũ obligat ad sui obseruationẽ.*

*Expediens est vouere.*

*Votũ est act' latria.*

*Magis meritoriũ ẽ facere cum voto quã sine voto.*

*Votum solennizatur per susceptionem sacri ordinis & p professionem ad certã regulam.* sione certæ regulæ secundo gradu post sacri ordinis susceptionnem: vt ait Dion.2.c.Eccle.Ier.& huius ratio est, quia solẽnitates non consueuerunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solennitas nuptialis adhibetur, nisi in celebratione matrimonij, quando vterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit: & similiter voti solennitas adhibetur, quando aliquis per sacri ordinis susceptionem diuino ministerio applicatur, vel in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationẽ seculi, & propriȩ voluntatis statũ perfectionis quis assumit. Sed qui subiectus est alterius potestati, non potest per votum finiter se obligare in his, in quibus subiicitur. sine consensu sui Superioris: non enim cadit sub promissione facta Deo nisi qđ virtuosum est, sed contra virtutem esset, si quis Deo offerret id, quod est alterius. Non tamen peccant vouendo: quia in eorum voto intelligitur conditio, si Superioribus placuerit. *Impediũtur a voto subditi alteri' ptãti.* Et pueri ante annos pubertatis propter defectum rationis, & quia sub cura aliorum sunt, vouere non possunt: sed si ante annos pubertatis vsum rationis attigunt, quantum in ipsis est, possunt se obligare, per parentes tamẽ, quorum curæ adhuc remanent, vota eorum irritari possunt. Nã lex humana respicit ad id, quod frequentiùs accidit & sic ab eorum cura non eximuntur. *An pueri possint se obligare ad religionis ingressum.* Quantùm verò pertinet ad votum solenne religionis, non obligãtur ante annos pubertatis propter ecclesiæ statutum. Sed post annos pubertatis sine voluntate parentum voto simplici, vel solẽni potest quis se obligare. quia aliquãdo contingit, votum in aliquo casu malum esse, vel inutile, aut maioris boni impeditiuũ, quod est cõtra rationem eius, quod cadit sub voto, ideo necesse est determinari in tali casu votum non esse seruandum: *An i voto possit fieri dispẽsatio* declarat enim Prælatus id, quod continebatur sub voto, nõ debere contineri, inquãtùm in hoc casu determinatur, non esse cõgruã materiã voti: sicut cùm dispẽsat in aliqua lege humana, nõ fit, vt legi non obediatur, quia hoc esset contra ius diuinũ, & humanũ, sed fit, vt hoc, quod erat lex, non sit lex in hoc casu particulari Et in commutatione vel dispensatio votorum requiritur Prælati authoritas, qui in persona Dei determinat, qđ sit Deo acceptũ, cùm promissio fieri debeat de aliqua re, quæ placeat ei. *An i commutatiõe vel dispensatione voti requiratur Prælati authoritas.* Vnde Prȩlatus qui vices Dei gerit in ecclesia, dispensat, videlicet summus Põtifex in

sex in maioribus, in minoribus, quæ communiter fiunt, & indigent frequenti dispensatione minores possunt, vt in peregrinationibus, ieiuniis, & similibus. q. 88.

## *De Iuramento.* *Cap.* 89.

CVm quis assumit Deum in testem, dicitur iurare, quia introductum est quasi pro iure, vt quod sub inuocatione diuini nominis asseritur, pro vero habeatur. Et fuit necessarium recurrere ad diuinum testimoniũ tam propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, quam propter defectum in cognitione, cum homines futura seu absentia, vel cordium occulta non cognoscant, de quibus expedit, vt certitudo aliqua habeatur. Vnde necesse est recurrere ad diuinum testimonium: quia mentiri non potest Deus, nec eum aliquid latet. Et quando diuinũ testimonium inducit ad asserendum præsentia, vel futura: assertoriũ iuramentũ dicit qñ vero inducit ad confirmãdũ aliquid futurum, dicitur iuramentũ promissorium. Et iuramentum secundum se licitum est, & honestum, quod ex origine, & fine patet: ex origine, quia iuramentum introductum est ex fide, cum homines credant Deum habere infallibilem veritatem, & vniuersalem omnium cognitionem, & prouisionem: ex fine vero, quia iuramentum inductum est ad iustificandum homines, & finiendas controuersias. Per accidens autem potest cedere in malum alicui ex eo, quod male vtitur sine necessitate, & cautela debita, inquantum sine reuerentia quis inducit Deum in testem ex leui causa, quod non præsumeret de aliquo viro honesto, & etiam propter periculum periurij, quia de facili homo in verbo delinquit. Vnde Ecclesiast. 23. Iurationi non assuescat os hominum: multi enim casus in illa. Et tres comites iuramenti ponuntur iudicium, iustitia, & veritas: nam requiritur iudicium, vt quis discretè iuret: requiritur veritas, vt neque falsum neque aliquid illicitum iuretur: requiritur iustitia, vt per eam confirmetur, quod licitum est. Et est actus latriæ iuramentum, quia in eo inuocatur diuinum nomen, profiteturque quis Deum esse veritatem infallibilem, & omnium cognitionem habere: vnde aliquo modo ei reuerentiam exhibet, quod ad religionem pertinet. Non tamen est appetendum iuramentum, nec frequentandum: quia id,

*Iurare ẽ Deum inuocare.*

*An licitũ sit iurare*

*Iustitia, iudicium & veritas comites iuramenti.*

*Iuramentum ẽst actus religionis.*

*Iuramentum non eſt frequentandum.*

quod quæritur ad ſubueniendum alicui defectui, non eſt per ſe appetendum, ſed ſeruandum, vt ſubueniat neceſsitati, ſicut medicina ſanitati. Et quia iuramentum per ſimplicem conteſtationem innititur primæ Veritati, inquantum teſtimonium Dei inuocatur, ideo principaliter refertur ad ipſum Deum, & ſecundariò aſſumuntur creaturæ aliquæ ad

*An liceat iurare per creaturas.*

iuramentum non ſecundum ſe, ſed prout in eis diuina veritas manifeſtatur: ſicut iuramus per Sanctos, qui veritatem Euangelij crediderunt, & ſeruauerunt. In iuramento autem per execrationem inducitur aliqua creatura, vt in qua diuinum iudicium exercetur, & ſic ſolet homo iurare per caput

*Iuramentum habet vim obligandi.*

ſuum: ſicut iurauit Ioſeph per ſalutem Pharaonis. Et iuramentum tam aſſertorium, quam promiſſorium quandam obligationem habet: quia ſicut id, quod eſt, vel fuit, debet habere veritatem, ita in his, quæ fienda ſunt, tenetur aliquis facere, vt verum ſit, quod iurauit: alioquin deeſt veritas iuramento. Quod ſi talis res non fuit in eius poteſtate, deeſt iuramento diſcretionis iudicium, niſi forte quod erat ei poſsibile, quando iurauit, per aliquem euentum fiat ei impoſsibile tenetur tamen facere, quod in ſe eſt. Si vero ſit

*Maior eſt obligatio voti, quam iuramenti.*

poſsibile fieri, ſed non debeat, vel quia eſt per ſe malum, vel boni impeditiuum: tunc iuramento deeſt iuſtitia, & non eſt ſeruandum. Quicunque ergo iurat aliquid ſe facturum, tenetur ad faciendum, ſi adſint iudicium, iuſticia, & veritas.

*Diſpenſatio poteſt fieri in iuramento.*

Maior tamen eſt obligatio voti, quam iuramenti: nam et ſi vtrunque cauſatur ex aliquo diuino, votum reddere tenemur ex fidelitate, quam Deo debemus, obligatio autem iuramenti ex reuerentia cauſatur. Sed omnis infidelitas continet irreuerentiam, non autem econuerſo. Vnde votum ex

*Impeditur iuramentum per aliquam conditionem perſonæ vel temporis.*

ratione ſua magis obligatorium eſt, quam iuramentum. Diſpenſaturque ſuper iuramento, ſicut ſupra dictum eſt de lege, & voto: nam id, quod per ſe, & vniuerſaliter eſt vtile, & honeſtum, ſecundum aliquem particularem euentum poſſet eſſe inhoneſtum, & nociuum, ſi ſeruaretur. Vnde ſic repugnaret his, quæ debent attendi in iuramento: quare circa id fieri debet diſpenſatio. Et propter maximam reuerentiam, quæ iuramento debetur, excluduntur pueri, qui nondum perfectum habent rationis vſum. ſic etiam periuri, quia præſumitur, quod debitam reuerentiam iuramento nõ exhibeant. Ex parte perſonæ etiam impeditur iuramentum

quia

quia derogaretur eorum dignitati, si astringerentur iuramento firmare, quod dicunt. Vnde personæ magnæ dignitatis non conuenit iurare. Sic etiam in magnis solennitatibus quibus est Deo vacandum, non sunt iuramenta præstanda, nisi magna necessitate cogente. q. 89.

## *De Assumptione diuini Nominis per modum Adiurationis.* Cap. 90.

HOmo sibi ipsi necessitatem imponere pôtest diuini nóminis inuocatiônem, aliis vero nisi subditi sint, imponere non potest. Vnde si quis per inuocationem diuini nóminis, vel cuiuscunque rei sacræ adiurando, necessitatem agendi impónere intendat: talis adiuratio est illicita: quia vsurpat potestatem in alium, quam non habet. Si vero intendat solum per reuerentiam diuini nominis, vel rei sacræ aliquid ab alio obtinere sine impositione necessitatis, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet. Nec licet dæmones adiurare per modum deprecationis: quia modus iste videtur spectare ad beneuolentiam quandam, qua non licet vti cum dæmonibus, nec amicitiam habere, vt aliquid ab eis addiscatur: possumus tamen illos adiurare per virtutem diuini nominis, ne nobis noceant, & tanquam inimicos repellere, nisi forte ex instinctu, & reuelatione diuina aliud fiat, sicut legitur de beato Iacobó, qui per dæmonem fecit Hermogenem ad se adduci. Et creaturas irrationales adiurare vanum est, si referatur ad ipsas secundum se adiuratió, cum non sint capaces discretionis: si vero referatur ad eum á quo agitur, & mouetur ipsa creatura irrationalis, sic dupliciter adiuratur. Vno modo per viam deprecationis directè ad Deum, & ista adiuratio pertinet ad eos, qui diuina inuocatione miracula faciunt. Alio modo per viam compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui creaturis irrationabilibus vtitur ad nostrum nocumentum, & talis est modus adiurandi in exorcismis ecclesiæ, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. q. 90.

*An liceat adiurare hominem*

*An liceat adiurare dæmones*

*An liceat creaturas irrationales adiurare*

## *De Assumptione diuini Nominis ad inuocandum per Laudem.* Cap. 91.

ALia ratione laudamus Deum, & alia hominem: nam vtimur verbis ad hominem, vt conceptum nostri cordis

*Deus est ore laudandus*

## De Speciebus Superstitionis. Cap. 93.

IN vero Dei cultu potest aliquid esse perniciosum, vt si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur quod dupliciter contingit. Vno modo ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultus, vt si quis tempore nouæ legis, peractis iam Christi mysteriis, vteretur ceremoniis veteris legis, quibus futura mysteria figurabâtur. Alio modo ex parte colentis & hoc præcipuè in cultu cõmuni, qui per ministros exhibetur in persona totius ecclesiæ: nam sicut falsarius esset, qui aliqua proponeret ex parte alicuius: quæ nõ essẽt ei commissa: ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modũ diuina authoritate ab ecclesia constitutũ, & consuetum. Et quãuis secũdum absolutã quantitatem nõ possit esse aliquid superfluum diuino cultu quia nihil potest facere homo: quod nõ sit minus eo: ꝙ debet Deo: potest tamen aliquid esse superfluum secundũ quantitatem proportionis quia non est fini proportionatum, cum finis diuini cultus sit dare gloriam Deo & ei mẽte: & corpore se subiicere. Vnde quidquid homo facit: quod ad Dei gloriam pertinet. & ad hoc, quod ei mens se subiiciat: & etiam corpus per moderatam refrænationem cõcupiscentiarum secundũ Dei ordinem: & ecclesiæ cõsuetudinem: non est superfluum in diuino cultu: quod vero est preter supradicta & contra cõsuetudinem ecclesiæ totum reputandum est superfluũ: & superstitiosum quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. q. 93.

*In vero dei cultu potest esse aliquid pernicio-sum.*

*An aliquid in cultu dei possit esse superfluũ*

## De Idololatria. Cap. 94.

IDololatria rectè ponitur species superstitionis: cum in ea diuinus cultus exhibeatur: cui non debet: est enim exhibendus soli summo Deo vero vnde cuicunque creaturæ exhibeatur: superstitio est De diuersis autẽ modis quibus diuinus cultus idolis exhibebatur: late tractat Aug. de ciui. Dei. Et est peccatum idololatria: nam exterior cultus signum est interioris & sicut esset perniciosum mendaciũ si quis verbis assereret contrariũ eius quod per veram fidẽ teneret in corde ita etiã est perniciosa falsitas si quis exteriorũ cultũ exhibeat cõtra id, qđ sentit ĩ mẽte: quare peccatũ est idololatria. Et ex

*Idololatria species superstitionis.*

*Peccatũ est idololatria.*

parte ipsius peccati grauissimum est: cum diuinum honorẽ creaturæ impendat,& quantum in se est,alium Deum faciat in mundo minuens diuinũ principatum. Ex parte vero peccantis grauius dicitur esse peccatũ eius, qui sciẽter peccat, quã eius, qui peccat ignoranter, & secundũ hoc nihil prohibet grauius peccare hęreticos,qui sciẽter fidem corrũpunt, quã idololatras,ignorãter peccantes,& similiter alia peccata possunt esse maiora propter maiorẽ contemptũ peccãtis Et dispositiue causa idololatriæ est ex parte hominũ Primò ex inordinatione affectus,prout homines nimis aliquẽ amãtes,aut venerantes diuinũ honorem ei tribuerunt.Secundò propter hoc, ꝙ homo naturaliter de repræsentatione delectatur vnde rudes vidẽtes artificum imagines per diligentiã factas,diuinitatis cultum eis impenderunt. Tertio propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiã creaturis exhibuerunt propter pulchritudinem, vel virtutẽ earum. Alia verò causa idololatriæ fuit cõsummatiua ex parte dęmonũ,qui se colẽdos hominibus exhibuerunt dando responsa, & alia faciendo,quæ hominibus mirabilia videbantur.q.94.

*Idololatria est grauißimũ peccatum*

*An cã idololatriæ fuerit ex parte hominis.*

## *De superstitione diuinatiua.* Cap. 95

*Diuinatio est peccatum.*

Diuinatio est peccatũ:quia tũc quis diuinare dicitur, quãdo indebito modo prænunciationẽ vsurpat futurorum euentuum. Est.n.hoc proprium Dei,qui solus in sua æternitate videt ea, que futura sunt quasi pręsentia : si quis ergo prænuntiare hæc pręsumpserit.nisi Deo reuelante:manifestè vsurpat,quod Dei est.At si quis prænuntiet ea, que veniunt ex necessitate,vel vt in pluribus, quæ, humana ratione præ cognosci possunt:non dicitur proprie diuinare, & sic nõ est peccatum. Est autem diuinatio superstitionis species, cùm proueniat ex operatione dæmonum,vel quia expressè inuocantur ad manifestanda futura,vel quia ipsi dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus, vt hominum mentes implicent vanitate. Vnde quantùm ad modum operationis ad superstitionem pertinet , et si finis intentus sit , ad curiositatem, Triplexque est genus diuinationis. Quorum primum est per manifestam dæmonum inuocationem , quod pertinet ad necromanticos : & sub hoc genere continentur præstigia,mortuorum apparitiones,arreptitij geomantia,hydromantia,æromantia,pyromantia.& aruspicium. Secundum genus

*Diuinatio est superstitionis species.*

*Triplex genus diuinationis.*

genus est per solá considerationé dispositionis, vel motus alterius rei, quod augurium dicitur, & pertinet ad augures propter auium garritum. Tertium genus est, dum fit aliquid, vt nobis occulta manifestentur, quod pertinet ad sortes: & quamuis in omnibus prædictis sit eadem generalis ratio peccandi: non tamen est eadé specialis. Multò n. grauiùs est inuocare dæmones, quam aliqua facere, quibus dignum sit, vt se in illis dæmones ingerant. Et semper illicita est diuinatio per dæmonum inuocationem, tam ex pactis expressis cú ipsis dæmonibus, & maximè si interuenit sacrificium, vel reuerentia, quam ex parte futuri euentus, cum dæmon intendat hominum perditionem ex suis responsis, etiám si aliquando verá dicat, vt ei credatur: nephas. n. est, cú diuinam scripturam hẽamus, vt à diabolo instruamur. Et diuinatio quæ fit per astra, illicita est, si præcognoscere volumus medijs ipsis, quæ præcognosci non possunt per eá: ingerit. n. se in his operatio dæmonis, vnde est diuinatio superstitiosa, & illicita. Nam cãlitati cœlestium corporum subtrahuntur omnes effectus per accidens contingentes, siue in rebus humanis, siue in nalibus: subtrahuntur etiam actus liberi arbitrij, quod est facultas voluntatis, & rationis. Intellectus autem, siue ratio non est corpus, nec actus organi corporei, & per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, vt patet per Phil. in 3. de Aña. Nullum aũt corpus potest imprimere in rem incorpoream, vnde impossibile est corpora cælestia directè imprimere in intellectum, & voluntatem, quamuis dispositiuè possint inclinare, inquantum. imprimunt in corpus humanum, & per consequens in vires sensitiuas: nulla tamen necessitas per hoc imponitur libero arbitrio. Si vero aliquis vtatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura, quæ ex cælestibus causantur corporibus, vt siccitas, pluuia, & similia, non erit illicita diuinatio. Si quis veró somnijs vtatur ad præcognoscenda futura, prout somnia procedunt ex reuelatione diuina, vel ex causa naturali intrinseca, vel extrinseca, quantum potest se virtus talis extendere: non erit illicita diuinatio. Si autem talis diuinatio causetur ex reuelatione dæmonum, cum quibus habentur pacta tacita, vel expressa, quia talis diuinatio extenditur, ad quod se non potest extendere: tunc erit illicita, & superstitiosa: nam diuinatio, quæ innititur falsæ opi-

*Semper illicita est diuinatio per dæmonum inuocationem.*

*An diuinatio per astra sit illicita.*

*An diuinatio per somnia sit licita.*

*Diuinatio per augu-ria, & obseruationes an sit licita.* nioni, est illicita. vnde considerare oportet causam somniorum, & an posit esse causa futurorum euentuum. Sic etiam dicendum est de augurijs, & omnibus talibus obseruationibus exteriorum rerum: nam si extendantur vltra id, ad quod possunt pertingere secundum ordinem naturæ, vel diuinæ prouidentiæ: super sunt illicitæ, & superstitiosæ. Et sortium diuinatio est illicita: actus. n. hominum, qui requiruntur ad *An sortium diuinatio sit illicita.* sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam euentus ipsorum. Vnde si quis vtatur hoc modo, vana, & falsa est opinio, & per consequens non carens dæmonum suggestione: quod si non a diabolo expectetur iudicium, sed a Deo, quamuis ista sors non sit secundum se mala, potest tamen in hoc quadrupliciter in peccatũ incidere. Primò, si absque vlla necessitate ad sortes recurratur: nam hoc ad Dei tentationem pertinere videtur. Vnde super actus Apostolorum dicit Beda, Sed si qui necessitate aliqua compulsi Deũ putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fusis, egisse. Tertiò, si diuina oracula ad terrena negotia conuertantur. Quarto, si in electionibus eccle. quæ Spiritussancti inspiratione fieri debent aliqui sortibus vtantur. nam quando fuit per sortem ordinatus Matthias, nondum erat in eccl. plenitudo Spiritussancti data. Si verò immineat necessitas, vt tempore pestis, quo omnes fugiunt, tunc cum debita reuerentia licet sortibus vti, vt dicit Aug. in Epist. Ad Honoratum. q. 95.

## *De superstitionibus obseruantiarum.* Cap. 96.

*Ars notoria est superstitiosa.* ARs notoria est nugatoria, & superstitiosa: vtitur. n. quibusdam ad sententiam acquirendam, quæ nõ habent secundum se virtutem causandi sententiam, sicut inspectione quarundam figurarum, & prolatione ignotorum verborum Modus autem naturalis homini est adinueniendo, & addiscendo sententiam acquirere, quòd fit per illuminationem intellectus, sed ad dæmones non pertinet illuminare intellectum, vnde nullus vnquã per dæmones scientiam acquisiuit vnde quamuis posint dæmones homines colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta: quod non quæritur per artem notoriam. potest tamen infundi scientia á Deo, sed hoc non fit cum quadam obseruatione, sed secundum arbitrium

arbitrium Spiritus sancti, primo ad Co.c.12. Obseruationes itaq; si possunt naturaliter tales causare effectus, nō sunt illicitæ: licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus, possunt etiā esse signa, vt supra dictum est. Si vero obseruantur in his in quibus patet naturaliter nō habere efficaciam superstitiosæ sunt, & illicitæ. Sic etiā si capiūtur ad prę cognoscēda aliqua fortunia, vel infortunia: nō enim traditæ sunt à deo, vt hæc significent, sed magis ex vanitate humana cooperāte dæmonū malitia. Vnde superstitiosæ sunt, & reliquias idololatriæ seruant. Et cauendū est, ne aliquis ignota verba ad collū suspendat: in quibus dæmonū inuocatio, aut aliquid illicitū latere posset. Cauēdum est etiam, ne cum verbis sacris cōtineātur aliqua vna, vt characteres inscripti prę ter signū crucis, aut spes habeatur in modo scribēdi, aut ligandi quia superstitio esset. Nec in collectionibus herbarū, quæ medicinales sunt, aliquas obseruationes licet attēdere, nisi tantū cum Symbolo diuino, & oratione dominica, vt tā tum creator, & Deus omnium adoretur. q. 96.

*Obseruationes quādo sūt licitæ & quādo sūt illicitæ.*

*An sit licitū suspēdere diuina verba ad collum*

## *De Tentatione Dei.* *Cap.* 97.

TEntare propriè est experimentum sumere de eo, qui tē tatur. Summus autē experimentum de aliquo & verbis, & factis. Verbis quidē, vt experiamur, an sciat, quod quę rimus, vel possit, aut vellit illud implere. Factis autem, cū per ea, quæ facimus, exploramus alterius prudentia, vel volū tatem, vel potestatem. Vtrumq; autem horum contingit dupliciter. Vno quidem modo aperte, sicut cū quis tentatorem se profitetur: sicut Sāson Iud. 14 proposuit. Philistæis problema ad eos tentandū. Alio vero modo insidiosē, & occultē, sicut Pharisęi tentauerūt Christū vt legitur Matth. Rursus quā do quidem expresse, puta cum quis dicto, vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretatiuè, quādo scilicet, et si hoc nō intendit, vt experimen tum sumat id tamē agit vel dicit, ꝙ ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum, Sic ergo homo tentat Deū quādoque verbis: quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. vnde in sua petitione expresse aliquis deū tentat, quādo ea intentione aliquid à deo postulat, vt exploret Dei scientiā, potestatem, vel volunatē. Factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea

*Tentatio Dei ī quo consistat.*

*De periurio.* *Cap.* 98.

FAlsitas principaliter requiritur ad periuriũ: finis enim iuramenti est confirmatio dicti humani, cui confirmationi falsitas opponitur: vnde falsitas directe euacuat finẽ iuramenti. Secundario vero periurium est, quando deest iustitia: quia quocunque modo quis iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatẽ incurrit: cum sit obligatus ad contrariũ faciendum. Tertio quando deest iudicium: quia indiscrete iuratur: nam periculo se cõmittit quis ex hoc ipso falsitatẽ incurrẽdi. Vnde omne periurium peccatũ est: adest enim in eo irreuerentia quædam dei, prout aliquis eum testẽ inuocat falsitatis: propter quod religioni contrariatur. Et secundũ rationem peccatũ mortale est; quia continet contẽptũ dei: qui si in venialibus interueniret, fierent mortalia propter irreuerentiam dei: multomagis in istis. Et circa eum, qui exigit iuramentum, attendendũ est, ꝙ si est persona publica, & ex ordine iuris exigit iuramentũ, non peccat, siue sciat eum falsum iurare, aut verum: quia non videtur ipse exigere sed ille, ad cuius instantiam exigit, si vero aliquis prose ipso exigit tanquam persona priuata, tunc si nescit eum iuraturum falsum sed hoc facit, vt fides et si, non est, peccatũ: quamuis sit humana tentatio: quia procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium dicturũ esse verũ. si vero scit, eum fecisse contrarium eius, quod iurat, & cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se intermittit, sed iste manum interficientis impressit. q. 98.

*An falsitas deceo, quod confirmatur in iuramento, requiratur ad periurium.*

*Periuriũ est peccatũ, & secundum se mortale.*

*An peccet ille, quisnam exigit iuramentum ei qui periurat.*

*De Sacrilegio.* *Cap.* 99.

OMne illud, quod ad irreuerentiam rerum sacrarũ pertinet habet rationem sacrilegij: quia continet iniuriã Dei. Ex hoc enim quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam diuinum; & sic ei reuerentia debetur. Et est speciale peccatum quia species non attenditur secundùm materiam, & subiectum, sed secundum rationem formalem ipsius rei. In sacrilegio autẽ inuenitur specialis ratio deformitas: quia violatur res sacra per aliquã irreuerentiam Dei, vnde religioni opponitur. Et quia rei sacræ debetur reuerẽtia ratione sanctitatis, ideo secundũ diuersam rationẽ sanctitatis rerũ sacrarũ, quibus irreuerẽtia exhibetur,

*Sacrilegium est violatio rei sacræ.*

*Sacrilegium est speciale peccatũ.*

*Spẽs sacrilegij distinguntur secundum res sacras.*

necesse est distingui species sacrilegij. quia tantò grauius est sacrilegium, quantò maiorē sāctitatē habet res sacra, in quā peccatur. Attribuitur enim sanctitas & personis sacris idest diuino cultui deputatis, & locis sacris, & rebus quibusdam alijs sacris: sed grauius peccatū est contra personā, quā contra locum, quia locus propter personarū sanctitatē ordinatur, & non ē cōuerso. vt in 2. Mach. 5 dicitur. Et diuersi gradus sunt secundū differentiā personarum, & locorū similiter etiā tertia species sacrilegij, quæ circa res sacras cōmittitur, diuersos habēt gradus secundū differentiā rerū sacrarum: inter quas summū locū obtinent sacramēta, quibus homo sanctificatur. Post sacra vasa consecrata ad sacramentorum susceptionē. & imagines sacræ, & reliquiæ sanctorū, in quibus personæ sanctorū dehonorantur. Posteà quæ pertinent ad ornatū ecclesiæ, & ministrorū, & vltimo loco quæ sunt deputata ad sustentationē istorū. Et pœna sacrilegij secūdum æqualitatē est excōmunicatio, per quā quis arcetur ab ecclesia: sed quia pœnæ infliguntur quasi medicinæ quædam, vt territi homines à peccato desistant: sacrilegus autē qui sacra non reueretur, non satis videretur arceri à peccādo per hoc, quod sacra ei interdicuntur, de quibus nō curat, ideo secundum leges humanas adhibetur pœna capitalis secundum vero Canonicas, quæ mortē corporalē non infligunt, adhibetur pœna pecuniaria, vt saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegijs reuocentur. q. 99.

*Pœna sacrilegij est etiam pecuniaria.*

### *De Simonia,* *Cap.* 100.

*Quare simonia est peccatum.*

CVm aliquis emit, vel vendit rem spiritualē, irreuerentiam facit Deo: vnde peccato irreligiositatis peccat, est enim res spiritualis indebita materia venditionis, & emptionis ex triplici ratione. Primò, quia res spiritualis preciosior est cunctis opibus, nec potest aliquo pretio compensari. Secundo. quia vendere solum potest is, qui rei dominus est: Prælatus autē dispēsator est, & non dominus. Tertiò talis vēditio spiritualium origini repugnat: cum ex gratuita Dei voluntate proueniāt, quod ergo gratis accipitur gratis dari debet. Cum itaque sacramenta nouæ legis sint maximè spiritualia, & gratiā conferentia quæ pretio æstimari non potest, maximè eis repugnat, quod gratis non dentur: nec aliqua consuetudine

*An semper sit illicitum pro sacramētis pecuniam dare.*

consuetudine excusari possunt, qui ex his accipiunt, cùm iu rinaturali, & diuino consuetudo non præiudicet: quare cri men simoniæ sumendo incurritur. Capere autem aliqua ad sustentationẽ ministrorũ secundum ecclesiæ ordinationẽ, & approbatas consuetudines non est simonia, neque peccatum: non enim sumitur tanquàm pretiũ mercedis, sed tanquàm stipendiũ necessitatis, vt dicit Aug. Quod etiã dicendum est in illis actibus spiritualibus, qui ex spirituali gratia procedũt, & ad eam disponnnt: nam vendere, quod spirituale est in his actibus simoniacum est. Sed capere pro sustentatione ministrorũ secundum approbatas cõsuetudines est licitum: ita tamen, quod desit intentio emptionis aut venditionis, & ꝙ ab inuitis non exigatur per spiritualiũ subtractionem, quia hoc haberet quandã speciẽ venditionis. Gratis autẽ exhibitis spiritualibus licitè possunt istæ consuetæ oblationes exigi à nolentibus, & valentibus soluere authoritate superioris interueniente. Et spiritualibus annexa dupliciter capiuntur. Vno modo sicut ex spiritualibus dependens prout habere beneficiũ ecclesiasticũ dicitur annexum spiritualibus: quia non cõpetit nisi habẽti officiũ clericale, & sic nullo modo potest esse sine spiritualibus. Ideo hæc vẽ. i nõ possunt, quia ipsis venditis intelliguntur spiritualia subiici venditioni. Alio modo sunt annexa, inquantùm ad spiritualia ordinantur, sicut iuspatronatus, quod fit ad præsentandos clericos, vasa sacra ad vsum sacramentorũ: & hæc non præsupponũtur spiritualia, sed magis ex ordine tẽporis præcedunt. Ideo aliquo modo vendi possunt, videlicet pro necessitate pauperũ, & ecclesiæ, non autẽ inquãtum sunt spiritualibus annexa. Contrahitúrque simonia non solum accipiendo pecuniã, sed etiã quamlibet rem exteriorẽ, quæ pretio pecuniæ extimari possit, sicut est munus ab obsequio, & lingua. Et qui muneris interuẽtu spiritualia quæcũque assequitur, licitè ea retinere non potest, quia nullus contra voluntatem Domini potest licitè ea possidere: Deus autẽ præcepit Quòd gratis accepistis, gratis date. Vnde tam ementes, quã vẽdentes, aut mediatores infamia, & si laici sunt excõmunicatione, si clerici depositione puniuntur. q. 100.

*An liceat pecuniã capere, & dare pro actibus spiritualibus.*

*An liceat capere pecuniam pro annexis spiritualibus.*

*In quib' contrahitur simonia, & quæ eius pena.*

*De Pietate. Cap. 101.*

*Pietas ad quos se habet.*

SEcundum diuersam excellentiã, & diuersa beneficia ab alijs suscepta efficitur eis debitor homo. In his autem sum

mum obtinet locum Deus qui excellentissimus est & omnibus primum principium essendi, & gubernādi secundario parentes: & patria, in qua, & à quibus nati, & nutriti sumus: vnde sicut ad religionem pertinet exhibere cultum Deo, ita posteà ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus, & patriæ. Et in cultu parentum continentur cō

*Pietas exhibet parētib⁹ sustentationem.*

sanguinei, in cultu patriæ cōciues, & amici. Parentibus ergo & amicis dupliciter aliquid debetur. Vno modo per se, videlicet id, quod decet patrem, inquātum est pater, & hoc est reuerentia, & obsequium: per accidens vero aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, putà si sit infirmus, quod visitentur & eius

*Pietas est specialis virtus.*

curationi intendatur, si pauper quòd sustentetur, & sic de alijs huiusmodi, quę omnia sub debito obsequio continētur. Patres.n. debēt thesaurizare filiis, si lij verò per accidēs debēt subuenire parentibus. Et est spālis virtus pietas: quia recipit hoc speciale obiectum secundùm specialem rationem, vt debitum honorem reddat parentibus, & patriæ.

*An occasione religiōis sint prætermittēda officia pietatis in parentes.*

Nec contrariatur pietas religioni, aut mutuò se impediūt: cuiuslibet enim virtutis actus limitatur debitis circunstātiis, quas si prætereat, iam non erit actus virtutis, sed vitij Si itaque per cultum parentum abstraheremur a cultu Dei, iam non esset cultui parentum insistendum: sed tale officium esset dimitendum. Si verò debita obsequia parentib⁹ exhibendo, non abstrahimur à cultu Dei, hoc pertinebit ad pietatem: & sic propter religionem non oportebit pietatem deserere. q. 101.

*Obseruātia est specialis virtus.*

## De obseruantiæ partibus eius. Cap. 102.

OBseruantia est, per quam cultus, & honor, exhibetur personis in dignitate constitutis, atque sub pietate inuenitur, sicut pietas sub religione: nam sicut pater particulariter rationem principij, quę vniuersaliter est in Deo, ita persona, quæ quantùm ad aliquid circa nos curam gerit, particularirer participat proprietatē patris, qui est principium generationis, educationis, & disciplinę. Vnde princi-

*Obseruantia debetur cōstitutis i dignitate.*

pes, duces excercitus, magistri, & similes patres appellari solent, vt habetur 4. Reg. cap. 5. Pertinetque ad obseruantiam cultum & honorē exhibere his, qui sunt in dignitate constitui, qui alios mouent in debitum finem: ratione excellentiæ debetur eis honor, & ratione officij gubernationis debetur

debetur cultus, qui in quodam obsequio consistit, dũ aliquis eorum imperio obedit, & ꝓ suo mõ beneficiis eorum vices rependit. Potior tamen est pietas, quàm obseruantia: quia magis ad substãtiam pertinet generatio: & educatio, cuius principium est pater, quàm exterior gubernatio, cuius principium est, qui in dignitate est constitutus. Quòd si istis exhibeatur obseruãtia in ordine ad bonũ cõe, vt cùm aliquis eis seruit in administratiõe Reip. iã nõ ptinet ad obseruãtiã, sed ad pietatẽ, quæ cultũ exhibet nõ solũ patri, sed etiãpatriæ. q. 102.

*Pietas potior eo obseruãtia.*

## *De Dulia.* *Cap.* 103.

HOnor in signis exterioribus, & corporalibus consistit, cùm testimonium quoddam fit de excellentia alicuius. licet quò ad Deum possit esse in solo interiori motu cordis, quò verò ad hoĩes nõ põt quis testimoniũ ferre, nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, vt cum aliquis alium laudat: vel factorum, vt inclinationibus, munerum oblationibus, imaginum institutionibus, & similibus. Debeturque honor alicui propter aliquã excellẽtiam, vel superioritatẽ: vnde non oportet, quòd ille, qui honoratur, sit semper maior honorante, sed sufficit in honorato esse aliquam superioritatem, vel excellentiam respectu aliorum, vel etiam ad ipsum honorantem, quantùm ad aliquid, & nõ simpliciter. Distinctaque virtus est dulia à latria, cum alia ratione seruitus debeatur Deo, & alia homini: participat enim homo quandam similitudinem diuini dominij, secundùm quòd habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturã, Deus verò habet plenarium dominium. Et ideo dulia, quæ exhibet debitam seruitutem homini dominã ti, alia virtus est à latria, quæ exhibet debitam seruitutem diuino dominio. Et habet partes ipẽ diuersas, si communiter capitur, scd̃m quod exhibet reuerẽtiã cuicunque homini ratione cuiuscunque excellẽtiæ, nã hoc mõ cõtinet pietatẽ obseruantiã, & similia. Si verò capitur strictè, prout secundùm eã seruus dño reuerẽtiã exhibet, sic nõ diuiditur in diuersas species, sed est vna specierum obseruantiæ. q. 103.

*Honorim portat alsquid corporale.*
*Honor debẽ superioribus.*
*Duli: est alia virtus, latria.*
*An dulia habeat diuersas species.*

## *De Obedientia.* *Cap.* 104.

IN reb⁹ humanis oportet superiores mouere inferiores per suã voluntatẽ ex vi autoritatis diuinitùs ordinatæ.

in his, quæ pertinent ad naturam, tenetur solum obedire Deo quia omnes homines natura pares sunt. Vnde non tenentur serui dominis, nec filij parentibus, quantum attinet ad corporis sustentationem, & matrimonium contrahendum, in his vero, quæ pertinẽt ad dispositionem actuum, & rerum humanarum, tenetur subditus suo Superiori obedire secundum rationem superioritatis, vt miles duci exercitus in bello, seruus domino quantum ad opera seruilia, & filius patri in disciplina vitæ, & cura domestica. Nec excusantur fideles, quin principibus secularibus obedire teneantur, fides enim Christi est iustitiæ principium, & causa: vnde per eam non tollitur ordo iustitiæ, sed magis firmatur. Requirit autem iustitia, vt inferiores Superioribus obediãt aliter status humanus conseruari non posset. q. 104.

*Fideles tenentur obedire potestatibus secularibus.*

## *De Inobedientia.* Cap. 105.

INobedientia, qua quis inobediens est præceptis Superiorum, est peccatum mortale: quia contrariatur diuinæ dilectioni, & eius ordinationi resistit. Contrariatur etiam dilectioni proximi, inquantum Superiori proximo obedientiam, quam ei debet, subtrahit, inobediens enim contra charitatem facit, per quam est spiritualis vita. Quare peccatum mortale est. Et vna inobedientia grauior est altera dupliciter. Vno modo ex parte præcipientis: nam quantò superior est ille, qui præcipit, tanto grauius est ei inobedientem esse: obedire enim magis oportet Deo quam hominibus. Alio modo grauior est ex parte præceptorum: quia præcipiens nõ æqualiter vult omnia impleri: magis enim vnusquisque præcipiens vult finem, quam ea, quæ sunt ad finem, & quæ fini sunt propinqua. Vnde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, grauius peccat, quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi, & sic de similibus. q. 105.

*Inobediẽtia ẽ peccatũ mortále.*

*Inobediẽtia an sit grauissimum peccatum.*

## *De Gratia, siue Gratitudine.* Cap. 106.

GRatitudo est specialis virtus: diuersificatur enim ratio debiti reddendi secundum diuersas causas, ex quibus aliquid debetur. Sicut igitur Deo per religionem debitum cultum impendimus per pietatem parentibus per obseruantiam personis in dignitate constitutis, ita per gratiam, seu gratitudinem benefactoribus recompensamus aduertendum tamen est, quod semper in maiori id, quod min⁹

*Gratitudo est specialis virtus.*

*An magis teneatur innocens vel pœnitens ad reddendas gratias Deo.* est, continetur. Et innocens magis tenetur ad gratias reddendas Deo, quam pœnitens, si attendatur quantitas dati: quia maius donum datur ei à Deo, & magis continuatum cæteris paribus absolutè loquendo. Sed si attendatur maior gratia, quia magis gratis datur, plus tenetur pœnitens, cum dignus esset pœna, & tamen datur ei gratia, sicut paruum donum pauperi datum, est ei maius, quam diuiti magnum. Et tenetur homo ad gratiarum actiones omni homini benefacienti: nam benefactor, inquantum talis est causa beneficiati, ideo naturalis ordo requirit. vt ille, qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem conuertatur ad benefactorem secundum modum vtriusque. *Tenemur gratias agere benefacientib⁹.* Debemusque statim beneficium compensare, quantum ad affectum: sed quantum ad donum, expectari debet tempus, quo recompensatio fit benefactori oportuna. *An statim debeat beneficiū cōpensari.* Nam si statim velit aliquis munus pro munere reddere, & non conuenienti tempore, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed inuita, vnde ingratus est talis. Et quia recompensatio beneficii ad iustitiam, gratitudinem, & amicitiam pertinere potest, quantum ad iustitiam attinet, cum habeat rationem debiti legalis, recompensatio attenditur secundum quantitatem dati, & similiter ad amicitiam vtilis, prout habet rationem debiti moralis. *An gratiarū actio attendatur secundum affectum beneficiantis vel effectum.* Sed in amicitia honesti habetur respectus ad electionem, siue affectum dantis: & ita in ingratitudine, quæ respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum quod quidem pertinet ad affectum, vnde in his magis attenditur affectus dantis, quam effectus. Et gratiæ recompensatio tendere semper debet, vt pro suo posse aliquis maius retribuat: nam qui beneficium accipit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, vt similiter aliquid gratis impendat. Sed nō videtur aliquid gratis impendere, si non excedit quantitatem beneficij accepti, sed magis reddere, quod accepit. quapropter quis re plus exhibere debet in recompesatione, quam susceperit in beneficio. q. 106. *Oportet aliquid pl⁹ exhibere in recōpēsatione, quā quis suscep erit.*

## *De Ingratitudine.* Cap. 107.

*Omnis ingratitudo est vitiū & speciale.* OMnis ingratitudo est peccatum: quia repugnat virtuti gratitudinis, quæ debitum quoddam habet honestatis quam virtus requirit. Et est speciale peccatum habens diuersos gradus secundum ordinem eorum, quæ ad gratitudinem requiruntur. Nam primus gradus est, quando quis beneficium

beneficium non retribuit. Secundus, cum dissimulat, quasi demonstrans beneficium non accepisse. Tertius, & grauissi mus est cum non recognoscit, siue per obliuionem, siue a- lio quocunque modo: & cum in affirmatione intelligatur negatio opposita: ideo ad primum gradum ingratitudinis pertinet, quod aliquis retribuat mala pro bonis, ad secun- dum quod vituperet beneficium, ad tertium, quod illud qua si maleficium reputet. Et ingratitudo dupliciter dicitur. V- no modo per solam amissionem, vt quia non laudat, non recognoscit, aut non retribuit pro beneficio accepto. Et hoc non semper est mortale peccatum: quia si quis prætermittit li beraliter tradere, quod non tenetur, non est mortale, sed ve niale, cum proueniat ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen continge re, quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorē contemptum, vel propter conditionem eius quod subtrahitur, quod de necessitate debeatur beneficio siue simpliciter, siue in aliquo casu necessitatis. Alio mō est aliquis ingratus, cum non solū prætermittit implere debitum gratitudinis, sed etiā contrarium agit: & hoc secundum cō ditionem eius, quod agitur, quandoque est mortale, quan- doque veniale. Sciendum tamen, quod ingratitudo, quæ proue nit ex peccato mortali, habet perfectam rationem ingatitu dinis: ea vero, quæ prouenit ex veniali: habet imperfectam Et ingratus, quantum in se est, dignus est, vt beneficiis priue tur: sed si consideratur, quid oporteat beneficum facere, tūc dicendum est, quod non debet credere de facili ingratitudi nem. sed quod defuerit facultas, & opportunitas reddendi. Se- cundò debet attendere, vt de ingrato gratum faciat: quod si ex beneficiis multiplicatis augeatur ingratitudo, à beneficio- rum exhibitione cessari debet. q. 107.

*An ingratitudo sit semper mortalis.*

*An ingratis subtrahenda sint beneficia.*

*De Vindicatione.* *Cap.* 108.

Vindicatio illicita est si intentio principaliter feratur in malum illius, de quo vindictam sumit, & ibi quie scat: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat nec debet homo vinci à malo, sed in bo no vincere malum. Si vero intentio fertur principaliter ad aliquod bonum, ad quod peruenitur per pœnam peccantis, vt puta ad emendationem eius aliorum quietem, iusti- tiæ conseruationem, & Dei honorem, licita est vindica-

*Vindicatio an sit licita.*

tio debitis aliis circunstantiis seruatis. Et est specialis virtus vindicatio per quam vim, aut iniuriam, seu aliquid ignominiosum defendendo, vel vlciscendo quis propulsat: est enim in nobis quædā specialis inclinatio naturæ ad remouendum nocumenta: vnde animalibus datur irascibilis separatim à concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc, quod defendit se contra iniurias, ne ei inferantur, aut illatas vlciscendo non animo nocendi, sed intentione nocumenta remouendi, & sicut punitio peccatorum, secundum quód pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiæ commutatiuæ: ita ad virtutem vindicatiuā pertinet immunitas personæ singularis, à qua iniuria propulsatur. Et per subtractionem eorum, quæ maxime diligit homo, est sumenda vindicta de peccatis sunt autē ista, vita quæ tollitur per mortem: verbera, per quæ tollitur incolumitas corporis: seruitus, & vincula, per quæ tollitur libertas: exilium. per quod perditur patria: damnum per quod amittuntur diuitiæ, & ignominia, per quam perditur gloria. Pœna autem consideratur. vt pœna est, & vt medicina. Primo modo non debetur nisi peccato: quia sic iustitiæ æqualitas reparatur. Nam inquantum ille, qui peccauit nimis, sequutus est voluntatem suam, in tantum contra voluntatem suam aliquid pati debet. Si vero consideratur pœna vt est medicina, prout est sanatiua peccati præteriti, vel præseruatiua à futuris, seu promotiua in aliquod bonum, secundum hæc aliquis punitur sine culpa, non tamen sine causa, nūquam tamē medicina subtrahit maius bonum, vt promoueat minus, sed aliquando in minoribus nocet vt in maioribus auxilietur. Et quia temporalia sunt minima bona, ideo quādoque in his punitur sine culpa homo ad humiliationem, & probationem: in spiritualibus vero bonis, neque hic, neque in futuro sine culpa punitur. q.108.

*Vindicatio an sit specialis virtus*

*Vindicatio per quas pœnas fieri debeat.*

*An vindicta sit exercēda in eos qui inuolunarie peccarunt.*

## *De Veritate, & Vitiis oppositis.* Cap. 109.

VEritas dupliciter sumi potest. Vno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed obiectū. vel finis virtutis est enim æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam, & signatam. Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, & talis veritas est virtus: nam hoc ipsum, quod est dicere verum, est actus

*Veritas est virt' & specialis virtus*

est actus bonus. Vnde veritas est virtus, & specialis ad virtutem enim pertinet opus hominis reddere bonum, quare vbi in actu hominis inuenitur ratio specialis bonitatis ibi est specialis virtus ad hoc disponens. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra verba, vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum, & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Et pars iustitiæ est veritas: nam partim conuenit cum ea, & partim deficit ab eius ratione. Conuenit enim cum ea, prout est ad alterum, quia ea, quæ circa ipsum sunt, alteri manifestat, & etiam æqualitatem quandam in rebus constituit: deficit vero à propria ratione iustitiæ, quantum ad rationem. quia veritas non attendit debitum legale, sed potius morale inquantum ex honestate vnus homo alteri debet manifestationē veritatis, vnde veritas annectitur iustitiæ, sicut virtus secundaria principali. Et secundum hanc veritatem homo magis à vero declinat in minus, quod dupliciter contingit. Vno modo, cum non manifestat totum bonum, quod in ipso est, puta sciētiam, vel sanctitatem, & similia, quod fit sine præiudicio veritatis, quia in maiori est minus, & secundum hoc virtus illa declinat in minus, homines enim qui maiora de se in ipsis dicunt, quàm sint: aliis onerosi sunt, quasi ipsos excellere volentes: Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando sibi inesse, quod inest, & sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum: & tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ quam oportet saluari in omnibus virtutibus, magis enim repugnat prudentiæ, quod aliquis iactet se habere, quod non habet quam quod non existimet, vel dicat se non habere, quod habet. q. 109.

*Veritas est pars iustitiæ.*

*An virtus veritatis magis declinet in minus.*

## *De Vitiis oppositis Veritati.* Cap. 110.

MEndacium veritati opponitur: nam tunc est mendacium cum falsum aliquod enunciatur, seu adest voluntas falsum enunciandi, & iterum intentio fallendi. Falsitas enim materialiter est, cum falsum dicitur, & formaliter propter voluntatem falsum dicendi, atque effectiuè propter

*Mendacium veritati opponitur.*

propter voluntatem imprimendi falsitatem. Sed ratio mendacij sumitur à formali falsitate secūdum hoc, quod aliquis habet voluntatem falsum enūciandi: vnde mendacium ex eo nominatur, quòd cōtra mētem dicitur. Quare si quis falsum enunciet credēs id esse verū: materialiter quidem falsum est sed non formaliter: quia falsitas est præter intentionem dicentis, & sic non habet perfectam rationem mendacij. Quod si quis formaliter falsum dicat habens intentionem dicendi falsum licet verum sit id, quod dicitur, prout actus talis est voluntarius, & moralis, habet per se falsitatem, & per accidens veritatem: vnde mendacium est. Sufficienterque diuiditur mendacium per officiosum, iocosum, & perniciosum aggrauat enim culpam mendacij aliquis, si illud intendat in alterius nocumentum, quod perniciosum dicitur. Si vero ordinatur ad aliquod bonum, vel delectabile: tunc est mendacium iocosum, vel vtile ad iuuamentum alterius, vel ad remotionem nocumenti, & diminuitur culpa. Vniuersalius autem diuiditur mendacium secundum ordinem ad finem, siue ex hoc addatur, vel minuatur ad culpam mendacii, siue non: & secundum hoc est diuisio octo membrorum per Aug. in libro Contra Mendacium. Et quia mendacium est malum ex genere, nullo modo potest esse licitum. & bonum: est enim actus cadens super indebitam materiã. nam voces naturaliter sunt signa intellectuum. Innaturale autem est, & indebitum, quòd aliquis voce significet id, quod non habet in mēte: vnde omne mendacium est peccatum. Quod potest contrariari charitati tripliciter. Vno modo secundum se, alio modo secundum finem intentum, & tertio modo per accidens. Secundum se autem contrariatur charitati ex ipsa falsa significatione quæ si sit circa res diuinas, non solum opponitur virtuti charitatis sed etiam virtuti fidei, & religionis, vnde grauissimum peccatum est: & si sit ista falsa significatio circa aliquod pertinens ad bonum hominis, etiam mortalis est inquantum infert damnum proximo contra charitatem. Si vero sit de aliquo quod non referat si sic, vel aliter fiat, nec damnificatur proximus non est per se peccatum mortale. Ratione autem finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati, vt si quid dicitur in iniuriam Dei, aut in damnum proximi & tale mendacium est mortale. Si vero non sit contrarium charitati, nec tunc erit mortale, vt pa-

*Mendacium diuiditur ĩ officiosũ iocosum & perniciosum.*

*Omne mēdacium est peccatum.*

*An omne mēdaciũ sit peccatum mortale.*

tet in

tet in mendacio iocoso. Per accidens vero potest esse mortale ratione scandali, aut damni sequentis dum aliquis non veretur publibè mentiri. q. 110.

## *De Simulatione & hypocrisi. Cap. 111*

Simulatio peccatum est: quia sicut aliquis per verba exteriora aliud significans, quã apud se habeat mendacium dicit, & veritati opponitur ita etiam se opponit veritati, si per aliena signa factorum, vel rerum aliquid contrarium significet eius quod in eo est, quod simulatio dicitur, non enim refert vtrum verbo, vel facto quis mentiatur. Quare cùm mendacium omne sit peccatum, ita etiam omnis simulatio est peccatum. Atque idem est cum hypocrisi nam hypocrita est, qui simulat se alium esse, sicut cum peccator simular personam iusti. Directeque opponitur veritati: quia simulat se habere pepsonam, quã non habet, vnde opponitur veritati: per quam quis exhibet se talem vita, & sermone qualis est. Indirecta vero oppositio, seu contrarietas hyprocrisis potest attendi secundũ quodcunque accidens, puta secundum aliquem finẽ remotum, vel secundũ aliquod instrumentũ actus aut aliquid simile. Non tamen semper est mortale peccatum nam si quis intendit simulare sanctitatem: à qua defecit per peccatum mortale tunc quamuis sit in peccato mortali, nõ tamen semper ipsa simulatio est ei mortalis, sed discernenda est ex fine quia si repugnat charitati Dei, vel proximi, erit peccatum mortale vt si simulat sanctitatem ad hoc vt adipiscatur dignitates, & bona temporalia. seu vt credatur ei falsa doctrina. Si vero finis intentus non repugnat charitati: erit veniale: vt si quis in fictione delectatur magis enim vanus quã malus dicitur. Quandoque etiam aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de necessitate salutis, & hæc non est semper mortalis, aut cum mortali. Hypocrisis vero, in qua est defectus sanctitatis, & fictio, ita vt quis nõ curet sanctitatem, sed solum apparere sanctus: semper est mortalis. q. 111.

*Simulatio est peccatũ.*

*Hypocrisis est idẽ quod simulatio. & opponitur veritati.*

*An hypocrisis sit semper peccatum mortale.*

## *De Iactantia. Cap. 112.*

Iactantia veritati opponitur per modum excessus: tunc enim aliquis in altum se eleuat, quando de se supra se ali-

*Iactãtia opponitur veritati.*

specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Et amicitia ista pars est iustitiæ, & tanquam secundariè ei adiungitur: conuenit enim cum ea in hoc. quod est ad alterum, & a ratione eius deficit, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur, vel debito legali, vel debito alio morali prouenīente ex aliquo beneficio susceptosed solū attendit quoddā debitum honestatis. q. 114.

*Affabilitas pars est iustitia.*

## *De Adulatione.* *Cap.* 115.

ADulatio peccatum est: nam Adulationis nomen attribui solet his, qui supra debitum modum virtutis, verbis, vel factis alios delectare volunt in communi conuersatione. Quod si sola intentione delectandi excedit, placidus vocatur: si vero propter lucrum consequendum, blanditor, aut adulator dicitur. Quæ adulatio, si charitati contrariatur, mortale peccatū est: contrariatur autem tripliciter. Vno modo ratione materiæ, prout si quis alicuius peccatum laudat. Alio modo ratione intentionis, vt fraudulenter noceat corporaliter, seu spiritualiter. Tertio modo per occasionē sicut cum laus adulatoris fit occasio peccandi, etiam præter intentionem adulatoris. In quo casu considerare oportet, quæ, & qualis occasio est data, & qualis ruina subsequatur. Si vero aliquis aduletur ex sola auiditate delectandi alios, aut ad euitandum aliquod malum, vel aliquid consequendum, hoc non est contra charitatem, & consequenter non est peccatum mortale, sed veniale. q. 115.

*Adulatio est peccatum.*

*Adulatio an sit sēper mortalis.*

## *De Litigio.* *Cap.* 116.

LItigium consistit, cum vnus contradicit verbis alteri⁹: quæ contradictio quandoque est propter personam dicentis, cui contradicens recusat consentire propter defectum amoris vnientis animos, & hæc videtur pertinere ad discordiam contrariam charitati. Quandoque autem cōtradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristari non veretur, & sic fit litigium, quod virtuti amicitiæ, vel affabilitatis contrariatur, ad quam pertinet aliis delectabiliter conuiuere. Quod si litigium consideratur secundum speciem eius, grauius peccatum est adulatione: quia magis oppositæ virtuti repugnat. Nam litigiosus superabūdat in contristando: vnde grauius peccat quā adulator qui

*Litigium opponitur affabilitati.*

*Litigium grauius ē adulatione.*

ſuperabundat in delectando. Sed ſi conſideratur ſecundum exteriora motiua, quandoque grauior eſt adulatio, ſicut quando intendit per deceptionem indebitum honorem, vel lucrum acquirere. Aliquando autẽ grauius eſt litigiũ: ſicut quando intendit homo veritatẽ impugnare, vel dicentem in contemptum adducere. q. 116.

## *De Liberalitate.* *Cap.* 117.

*Liberalitas eſt virtus.* Liberalitas eſt virtus: ipſa enim rebus exterioribus bene vtitur. Ad virtutẽ autẽ pertinet non ſolum bene vti potentiis, & paſsionibus animæ, ſed etiam his, quæ extra nos ſunt, videlicet rebus mundi huius nobis cõceſsis ad vitæ ſuſtentationem. *Liberalitas eſt circa pecunias, & ipſis vti eſt actus eius.* Et circa pecunias verſatur liberalitas, quæ etiã largitas nominatur largus autẽ à ſe emittit, & quodãmodò a cuſtodia liberat. Quia ea, quæ emittuntur ab vno in alium ſunt bona poſſeſſa, quæ nomine Pecuniæ nominãtur. Ideo propria materia liberalitatis eſt pecunia, & quidquid pecunia menſurari poteſt. Et quia ſpẽs actus ſumitur ex obiecto, proprius actus liberalitatis eſt pecunia, & diuitijs rectè vti, & eas præparare, & cõſeruare ad idoneum vſum, & per inordinatã affectionẽ pecuniæ non prohiberi à quocunque debito vſu. *Ad liberalitatẽ maximè pertinet dare.* Sed maximè laudatur liberalitas ex datione emiſsio enim alicuius rei, quantò fit in aliquid diſtantius, tanto procedit à maiori virtute, vt patet in his, quæ proijciuntur. Quare ex maiori virtute procedit, quòd aliquis emittat pecuniam dando ipſam alijs, quã expendendo eam circa ſe ipſum: propriũ enim virtutis eſt vt præciſè rẽdat in id, quod eſt perfectius. *Liberalitas an ſit pars iuſtitia.* Et ponitur liberalitas pars iuſtitiæ, vt virtus annexa ei ſicut principali: conuenit enim cum ea, quia eſt ad alterũ, atque eſt circa res exteriores, ſicut iuſtitia. Etſi non ſecundũ debitũ legale ex quadam decẽtia, non tamen eſt ſpecies iuſtitiæ: quia iuſtitia exhibet alteri, quod eſt illius, liberalitas verò exhibet id, quod eſt ſuum. *Liberalitas nõ eſt maxima virtutũ.* Sed nõ eſt maxima virtutũ liberalitas: quælibet enim virtus tẽdit in aliquod bonũ. Vnde quantò aliqua virtus in maius bonum tendit, tantò melior eſt. Liberalitas autẽ tendit in aliquod bonum dupliciter. Vno modo, primò, & per ſe. Alio modo ex conſequenti. Primò quidem & per ſe tendit ad ordinandũ propriam affectionẽ circa poſſeſsionẽ, & vſum pecuniarũ: & ſecundum

& ſecundum hoc præfertur liberalitati tēperantia, quæ moderatur cōcupiſcentias, & delectationes pertinentes, ad proprium corpus. Præfertur etiam iuſtitia, & fortitudo, quæ ordinantur quodammodo in bonū cōmune: nam bonum diuinum præeminet cuilibet bono humano, in bonis humanis bonum publicum præeminet bono priuato: in quibus bonū corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonū ex conſequenti: & ſecundum hoc liberalitas ordinatur ad omnia bona prædicta prout excellentiam quandā habet, cum ſit vtilis ad multa: nam non amando pecuniam, de facili vtitur ea ad honorem Dei, & vtilitatē proximorum. Sed quia vnumquodque iudicatur ſecundum id quod primo & per ſe competit, quam ſecundum id, quod ſe habet conſequenter, ideo liberalitas non eſt maxima virtutum. q. 117.

## *De Vitiis Liberalitati oppoſitis.*
## *Cap.* 118.

Auaritia peccatum eſt: nam eſt immoderatus amor habendi: bonum autem conſiſtit in debita mēſura. Vnde malum per exceſſum, vel diminutionē illius menſuræ prouenit. Sed exteriores diuitiæ appetuntur propter neceſsitatem vitæ ſecundum ſuam conditionē, ideo in exceſſu huius menſuræ conſiſtit peccatum, dum aliquis ſupra debitū modum vult eas acquirere, vel retinere, quod ad auaritiā ſpectat. Et quia peccata ſortiuntur ſpeciem ſecundum obiecta, obiectum vero peccati eſt illud bonū, in quod tendit inordinatus appetitus, ideo vbi eſt ſpecialis ratio boni, quod inordinatè appetitur, ibi eſt ſpecialis ratio peccati: ſed diuitiæ ſecundum ſe habent rationē vtilis, prout appetuntur ad vtilitatē vitæ, vnde ſpeciale quoddam peccatū eſt inordinatus amor habendi poſſeſsiones quæ nomine pecuniæ deſignantur. Deriuatum autē hoc nomen eſt ad quaſcunque res quare hoc modo ampliata auaritia non eſt ſpeciale peccatum. Et liberalitati opponitur, cum quis nimis amat, vel deſiderat diuitias, aut in eis delectatur, etiāſi nolit rapere aliena. aliquando autem opponitur iuſtitiæ, cum propter immoderatam affectionē pecuniæ aliquis retinendo, vel acquirēdo aliena ſurripit. Quæ auaritia, prout iuſtitiæ opponitur, ex

*Auaritia eſt peccatum.*

*Auaritia eſt ſpeciale peccatū.*

*Auaritia liberalitati opponitur & iuſtitia.*

*Vnauaritia ſit peccatum mortale.*

suo genere peccatũ mortale est: nam ad auaritiã pertinet, vt aliquis iniustè accipiat, vel retineat res alienas, ita vt ad furtum, vel rapinã spectet: vnde mortale est, nisi imperfectio actus excuset. Si vero auaritia opponitur liberalitati, prout inordinatũ amorem diuitiarũ importat, tunc aut iste amor intantum crescit, quod præfertur charitati, & sic auaritia est mortalis. Si vero quis diuitias superfluè amet, non tamẽ præfert eas amori diuino, ita vt propter eas faceret aliquid cõtra Deum, & proximum, tunc auaritia est peccatũ veniale.

*Auaritia non est maximũ peccatorũ*

Non tamen simpliciter est maximum peccatorum auaritia: quia omne peccatũ, prout aliquod malũ est, consistit in quadam corruptione, aut priuatione alicuius boni: prout autẽ est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Quare dupliciter ordo peccatorũ potest attendi. Vno modo ex parte boni, quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: & tunc quantò maius est, tantò grauius est peccatũ: sic grauissimum est peccatum contra Deum. Secundo contra personam hominis, & vltimò cõtra res exteriores. Alio modo attẽditur gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinatè subditur appetitus humanus, & sic quanto minus bonũ est, tantò deformius peccatum est: & secundum hoc peccatũ auaritiæ, quo appetitus humanus subijcitur rebus exterioribus, quæ sunt infima bona, maiorem habet deformitatem. Sed quia corruptio, aut priuatio boni se habet formaliter in peccato, conuersio autem ad bonum cõmutabile materialiter, magis iudicanda est grauitas peccati ex parte boni, quod corrumpitur, quàm ex parte boni, cui subijcitur appetitus.

*Auaritia est peccatũ spirituale*

Et quia illa peccata carnalia dicuntur, quæ perficiuntur in delectatione carnali, & illa spiritualia, quæ in spiritualibus delectationibus perficiuntur sine carnali, ideo auaritia est peccatum spirituale: in hoc enim delectatur auarus, quòd considerat se possessorem diuitiarum. Et est vitiũ capitale:

*Auaritia est vitiũ capitale.*

nam illa dicuntur vitia capitalia, ex quibus oriuntur alia secundum rationẽ finis: qui cùm sit multum appetibilis, propter ipsum homo procedit ad multa bona, vel male facienda. Vnde quantò aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. cum autem diuitiæ maximè repromittant sufficientiam, quæ est vna de conditionibus felicitatis, ideo auaritia, quæ consistit in appetitu diuitiarum, est vitium capitale, vtimur enim denario quasi

fideiussore

fideiussore ad omnia habēda. Et filiæ auaritiæ dicuntur ob duratio cōtra misericordiā: cor enim auari non emollitur, vt de pecunijs suis subueniat miseris inordinatè retinendo. Et in accipiendo oritur inquietudo, propter superfluas curas: vnde Ecclesiast. 5. Auarus non implebitur pecunia. In acquirendo oriuntur violentiæ, cum vi opprimat auarus: quandoque fallacia, si fiat verbo dolus. Oritur etiam periurium, si addatur confirmatio iuramenti. Et si dolus cōmittitur in opere, quantum ad res oritur fraus, & quātùm ad personas perditio. Vnde septem hæc oriuntur ex auaritia, contra misericordiam obduratio, inquietudo, violentia, periuria, fallacia, fraus, & perditio. q. 118. *Septem filiæ auaritiæ.*

## De Prodigalitate. Cap. 119.

PRodigalitas auaritiæ opponitur: differunt enim secundum superabundantiā, & defectum. Nam auarus superabundat, plus debito diligēs diuitias, prodigus verò deficit, minus debito earum curā gerens. Auarus etiam deficit in dando, & superabundat in retinendo: prodigus vero excedit in dando, & deficit in acquirendo, & retinendo. Vnde peccatū est prodigalitas: nam id peccatū est, quod corrumpit bonū virtutis, sed per prodigalitatem, & auaritiam contrariatur virtuti liberalitatis, grauius tamen peccatum est auaritia, quā sit prodigalitas. Primò, quia auaritia magis differt à liberalitate, quæ dat: in quo superabundat prodigus, & deficit auarus. Secundò, prodigus est multis, quibus dat, vtilis, auarus nec alijs, neque sibi est vtilis. Tertiò prodigalitas est facilè sanabilis & per hoc, quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, & per hoc quod peruenit ad egestatem, dum multa consumit, sed auarus non de facili sanatur ratione supradicta q. 119. *Prodigalitas opponitur auaritiæ.* *Prodigalitas est peccatum sed minus auaritia.*

## De Epieiceia. Cap. 120.

EPieiceia, quæ apud nos æquitas dicitur, virtus est: nam etsi prætermissis verbis legis iudicat, non tamen simpliciter iustum derelinquit. Contingit enim aliquando, quod seruare verba legis esset contra eius intentionem, sicut statutum est deposita esse reddenda: quod si quis illa re- *Epieiceia est virtus & pars iustitia.*

posceret, vt patriam impugnaret, malum esset sequi legem. Nam legislatores attendunt, quod vt in pluribus accidit: æquitas autem prouidet his casibus particularibus. Et est pars iustitiæ communiter dictæ, tanquam iustitia quædam existens. melior est enim quadam iust tia legali, videlicet ea, quæ obseruat verba legis, non tamen melior omni iustitia, cum ipsa sit iustitia quædam. q. 120.

## *De Pietate. Cap.* 121.

*Pietas est donum.* PIetas est donum, quo anima nostra per Spiritum sanctum benè, & promptè mobilis redditur, vt filialem habeat affectum ad Deum: & sicut per virtutem pietatis exhibetur cultus, & officium patri carnali, ita per donum pietatis exhibetur cultus, & officium Deo, vt Patri. Vnde sicut religio, quæ exhibet cultum Deo, est maior virtute pietatis, ita pietas, vt est donum, potior est religione: nam exhibere cultum Deo, vt Patri, excellentius est, quã exhibere ei, vt creatori, & domino. Et ipsi dono pietatis respondet beatitudo, Beati mites. attenditur enim duplex conuenientia. Vna quidem secundum rationem ordinis, quam sequitur Augst. vnde primam beatitudinem attribuit dono infimo timoris, & secundam, dono pietatis, & sic de alijs. Alia conuenientia est secundum propriam rationem doni, & beatitudinis: & hoc modo adaptantur beatitudines, & dona secundum obiecta, & actus, & sic pietati magis respondet quarta, & quinta beatitudo, quam secunda. Habet tamen secunda aliquam conuenientiam cum pietate inquantum per mansuetudinem tolluntur impedimenta pietatis. q. 122.

*An dono pietatis respõdeat secunda beatitudo*

## *De Præceptis Iustitiæ. Cap.* 121.

*Præcepta Decalogi pertinent ad iustitiam.* PRæcepta Decalogi ad iustitiam pertinent: ipsa enim iustitia est, per quam ordinamur ad alterum. Sed in his manifeste patet, quia homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet: vnde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ. Quartum præceptum est de actu pietatis erga parentes, quæ est pars iustitiæ secundaria. Alia vero sex dantur de actibus iustitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur. Et primum

præceptum

præceptum cõuenienter datur, habent enim præcepta facere homines bonos. Vnde secũdum ordinẽ generationis duo erant agenda quorũ vnum erat, vt poneretur quoddã fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinaretur in Deũ, qui est vltim⁹ finis volũtatis humanæ, & hoc in præcepto, Sabbata sanctifices. cõtinetur. Aliud erat primò agẽdum, vt ponerẽtur præcepta, quibus impedimẽta religionis tollerent, sicut agricola primò purgat agrũ, & postea proiicit semina. Vnde cultus falsorũ deorũ primò excluditur per præceptum negatiuum.

*Primum præceptũ cõuenienter datur*

Sic etiã conuenienter datur secũdũ præceptum; nam prohibetur reuerentiæ defectus, per quem religio impeditur, remotis enim falsis deis, prohibetur periurium ad irreligiositatẽ pertinẽs. Vnde rectè traditur tertiũ de sanctificatiõe sabbati q̃a sublatis impedimẽtis ponẽdum erat præceptum, per quod homines in vera religione fundarentur. Et sicut in Scriptura diuina traditur cobis interior cultus sub aliquibus similitudinibus rerum corporalium, ita Deo debetur exterior cultus per aliquod sensibile signum. Sed ad interiorem cultum inducitur homo ex interiori instinctu Spiritus sancti, ideo præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundùm aliquod sensibile signum, communis beneficij, quod pertinet ad homines repræsentando opus creationis mundi à quo dicitur Deum requieuisse ea die, vt sic ea die vacare possent eius cultui.

*Sic ẽt secũdũ præceptum.*

*Sic ẽt eg. tertiu-m.*

Et post ordinantia in Deum immediatè ponitur quartum præceptum de honoratione parentum, qui sunt particulare principium nostri esse: & sub hoc includuntur omnes dependentes, sicut secundarium includitur in principali. Traduntur verò post hæc omnia sex alia præcepta pertinentia ad iustitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit, & omnia nocumenta, quæ proximis inferri possunt, ad ista tanquam communia & principaliora reducuntur. Sub homicidio enim prohibentur omnia nocumenta in personam, in adulterio omnia pertinentia ad libidinem, in furto omnia damna in rebus, in falso testimonio omnes detractiones, blasphemiæ, & similia. q. 122.

*Quartũ præceptũ de honoratiõe parentum.*

*Cõuenienter datur sex alia præcepta.*

## De Fortitudine. Cap. 123.

FOrtitudo est virtus, inquantùm facit hominem secundùm rationẽ esse: hoc enim est bonũ hominis. Dupli-

*Fortitudo est virt⁹*

citer autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur. Vno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud, quã rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc, quòd voluntatem repellit ab eo, quod est secundùm rationem propter aliquod difficile, quod incumbit: & ad tollendum hoc impedimentum requiritur fortitudo mentis, per quam homo resistat huiusmodi difficultatibus. Vnde fortitudo est virtus. Quæ fortitudo, si capitur absolutè, secundùm quod animi fortitudinem importat, generalis virtus est, vel potiùs conditio cuiuslibet virtutis: cùm quælibet virtus firmiter operetur. Si verò capitur, prout importat firmitatem animi in sustinendis, & repellendis his, in quibus maximè difficile est firmitatem habere, videlicet in aliquibus grauibus periculis, sic ponitur specialis virtus, vtpote materiam determinatam habens: versatur enim circa timores, & audacias. Nam quòd aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, quæ importat recessum quendam à malis difficultatem habentem: vnde fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Sed oportet huiusmodi rerum difficilium impulsum non solùm firmiter tolerare cohibendo timorem, verumetiam moderatè aggredi ad securitatem habendam illis exterminatis: quod ad rationem audaciæ pertinet, quare cohibitiua timorum, & moderatiua audaciarum est fortitudo. Et per eam firmiter tenetur voluntas hominis in bono rationis contra maxima mala ad virtutem enim pertinet, vt vltimum respiciat. Inter mala autem corporalia maximum est mors, quæ omnia corporalia bona tollit: ideo virtus fortitudinis est directè circa timores periculorum mortis, quæ est in bello seu communi, seu particulari, dummodò in bonum tendat, & periculum mortis non refugiat propter aliquod bonum consequendum. Sed secundariò circa cuiuscunque alterius mortis benè se habet fortis, quia cuiuscunque mortis periculum potest subire homo propter virtutem, vt si quis non refugiat amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis, vel non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendũ propter timorem nau-

*Fortitudo est virtus specialis.*

*Fortitudo circa timores, & audacias.*

*Fortitudo ẽ circa pericula mortis & maxime mortis in bello.*

fragij,

fragij, vel latronum. Et magis est fortitudo, circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas, nam difficilius est reprimere timorem, quam audaciam moderari: ipsum enim periculum, quod est obiectum audaciæ, & timoris, de se confert aliquid ad repressionẽ audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Vnde principalior actus fortitudinis est sustinere, i. firmiter sistere in periculis, quam aggredi. Quod etiam triplici ratione patet. Primò quidẽ quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori inuadentes, qui autem aggreditur, inuadit per modũ fortioris. difficilius autem est pugnare cum fortiori, quã cum debiliori. Secundò, quia ille, qui sustinet, iam sentit pericula imminentia, ille vero, qui aggreditur, habet ea vt futura: difficilius autẽ est, non moueri à præsentibus, quam à futuris. Tertiò quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest esse ex aliquo subito motu: difficilius autem est, diu manere immobilem, quã subito motu moueri ad aliquod arduum. Intenditque fortis, sicut proximum finem, vt similitudinẽ sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum conuenientiã sui habitus. Nã finis proximus vniuscuiusq; agẽtis est similitudinẽ suæ formæ in alterũ inducere, sicut finis ignis calefacientis est inducere similitudinẽ sui caloris in patiente, finis vero remotus est beatitudo, vel deus. Sed quia fortitudinis actus principalis, est sustinere aliqua tristia secundum animæ apprehensionẽ, vt puta amissionem vitæ corporalis, quam virtuosus amat, non solum pro vt est quoddam bonum naturale, verumetiam prout necessaria ad opera virtutum, & quæ ad eam pertinent: & iterum sustinere aliqua dolorosa sc̃dm tactum corporis, vt vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex vna parte habet, vnde delectatur, s. secũdũ animalẽ delectationẽ s. de ipso actu virtutis, & de fine eius. Ex alia vero parte habet, vnde doleat & animaliter, dũ cõsiderat amissionẽ propriæ vitæ, & corporaliter. Sed sensibilis dolor corporis nõ p̃mittit sẽtiri animalẽ delectationẽ virtutis, nisi forte propter abundantẽ Dei gratiam, quæ fortius eleuat animam ad diuina, in quibus delectatur, quam à corporalibus pœnis afficiatur, vt in Martyribus accidit. Hoc tamẽ operatur virtus fortitudinis, vt ratio à corporalibus doloribus non absorbeatur. Tristitiam autẽ

*Sustinere est principalis actus fortitudinis.*

*Fortis operatur propter bonum proprij habitus.*

*An fortis delectet, in suo actu.*

*Fortitudo maxime consistit in repentinis, quantum ad manifestationem.*

animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis vitæ corporali: vnde in tertio, Ethi co. dicit nihil: quod à forti non requiritur vt delectetur, sed sufficit, quod non tristetur. Maximeque est fortitudo circa repentina: in talibus enim periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus: quia cum quis sine præmeditatione facit ea, quæ sunt virtutis præcipue quando necessitas imminet propter repentina pericula: manifestatur fortitudo habitualis in anima confirmata. Si vero consideratur operatio fortitudinis, quantum ad eius electionem, sic fortitudo non est circa repentina: quia elegit fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, vt eis resistere, & ea faciliter posit ferre: nam iacula præuisa minus feriunt.

*Fortis in suo actu vtitur ira ratione moderata.*

Vtiturque fortis in suo actu ira moderata: nam appetitus sensitiuus per imperium rationis mouetur ad hoc, quod cooperetur ad facilius agẽdum. Peripatetici enim iram, & alias animæ passiões virtuosis attribuunt, dummodo sint ratione moderatæ: sed Stoici animæ passiones vocabant immoderatos quosdam affectus appetitus sensitiui, quas animi ægritudines appellabant, vnde à virtute eas separabant Siquis tamen recte considerat, quantum ad rem non differunt, sed solum quantum ad modum loquendi. Et est forti-

*Fortitudo ẽ virt' cardinalis.*

tudo virtus cardinalis, cum sibi vendicet id, quod præcipue communiter pertinet ad virtutes. nam inter communes cõditiones virtutis hæc ponitur firmiter operari. Hanc verò laudem firmitatis potissimè vendicat fortitudo. quia firmiter stat contra omnia pericula mortis, sequens rationem, nec contrà eam per quascũque delectationes mouetur; vnde fortitudo est virtus cardinalis. Non tamen præcellit omnes alias virtutes: cum in his, quæ non mole magna sunt, idem sit maius esse, quod melius. Vnde tanto virtus est ma-

*An fortitudo præcellat inter alias virtutes.*

ior, quanto est melior, & magis ad bonitatem confert: sed bonum rationis est hominis bonum, hoc autem bonum essentialiter habet prudentia quæ est perfectio rationis. Sed iustitia est huius boni factiua, cum ordinem ponat in rebus humanis secundum rationem. Cæteræ verò virtutes sunt boni conseruatiuæ, ne rationem passiones impediant. Quare prudentia prima est, quia quod est essentialiter, potius est eo, quod est effectiuè: & iustitia effectiua boni potior est cõseruatiuis: inter conseruatiuas potior fortitudo, quia timor pericu-

periculorum mortis maximè est efficax ad hoc, quod faciat hominem recedere à bono rationis, postquam est temperantia: quia etiam delectationes tactus maximè inter cætera impediunt bonum rationis. q. 123.

## *De Martyrio.* Cap. 124.

MArtyrium est actus virtutis: pertinet enim ad ipsius rationem, vt aliquis firmiter stet in veritate & iustitia contra impetum persequentium. Ad virtutem autem attinet quod aliquis in bono virtutis conseruetur: vnde martyrium est actus virtutis fortitudinis, quæ confirmat contra pericula mortis, & maximè eius mortis quæ est in bello: nam martyres firmiter confirmantur in bono virtutis, dum fidem, & iustitiam non deserunt propter imminentia pericula mortis, quæ in quodam certamine particulari à persecutoribus eis imminent. Et martyrium, si consideratur, prout eius primum motiuum est charitas, est actus maximæ perfectionis: nam tanto quis ostenditur rem aliquam magis amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, & rē magis odiosam eligit sed inter omnia alia bona præsentis vitæ hō magis amat ipsam vitam, & ipsam mortem magis odit, præcipuè doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur: vnde patet inter cæteros actus humanos martyrium esse perfectissimum secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum. Sed si consideratur secundum speciem actus prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsam sic non potest esse, quod martyrium quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter actus virtutis: cum tolerare mortem non sit secundum se laudabile, sed solum prout ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in in actu virtutis, puta ad fidem, & ad dilectionem Dei: vnde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Atque mors est de ratione martyrij: martyr enim dicitur quasi testis fidei Christianæ per quam nobis visibilia contemnenda sunt, propter inuisibilia. Sed quandiu homo manet in hac vita, non daret amplam certitudinem, quod propter fidem Christi omnia contemneret, nam consueuerunt multi bona possessa despicere, & dolores corporis pati pro vita seruanda: vnde ad perfectam rationem martyrij requiritur, quod

*Martyrium est actus virtutis fortitudinis.*

*Martyrium est actus maxima perfectionis.*

*Mors est de ratione martyrij.*

*Non sola fides est causa martyrii.*

aliquis propter Christum mortem sustineat. Nec sola fides est causa martyrij: quia ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa cordis credulitas, sed etiam exterior protestatio, quæ non solum fit per verba, quibus aliquis confitetur fidẽ, verumetiam per facta, quibus aliquis ostendit se habere fidẽ secundum Iac c.2 Quare omnium virtutum opera, secundũ quod referuntur in deum, sunt quædam protestationes fidei, per quas nobis innotescit, quod talia à nobis requirit Deus & propter ipsa remunerat, vnde quæ patitur Christianus pro quocunque bono faciendo, vel quocunque peccato vitando propter Christũ, hoc totum pertinet ad fidei protestationẽ sic Ioan. Bap. pro reprehensione adulterij mortem sustinuit quæst.124.

## De Timore. Cap. 125.

*Timor an sit peccatum.*

TImor peccatum est: quando appetitus fugit ea, quæ ratio dictat esse sustinenda: tunc enim inordinatus est timor. Quando verò appetitus timendo refugit id, quod est secundum rationem fugiendum, tunc timor non est inordinatur, & non est peccatũ: consistunt enim actus humani in quodam ordine qui regimini rationi subditur. Ratio autem dicta aliqua esse fugienda, & aliqua prosequenda.

*Timor opponitur fortitudini.*

Opponiturque fortitudini timor, nam præcipuus timor est circa pericula mortis, quibus obstat fortitudo. Inuenitur tamen inordinatus timor in quolibet peccato, vt in auaritia amisisio pecuniæ, in temperantia amissio voluptatis: quia omnis timor ex amore procedit: antonomasicè ergo fortitudini opponitur Atque inordinatus timor, si pedes sistit in appetitu

*An timor sit peccatũ mortale.*

sensitiuo, non super eniente consensu rationalis appetitus, est solum veniale peccatum: si vero pertingit ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas: tunc si propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel aliud temporale malum, sic dispositus est, vt faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquod præceptum in lege diuina talis timor est peccatum mortale alioquin erit veniale. Et quia timor intantum

*An timor excuset à peccato.*

habet de peccato, inquantum est contra ordinem rationis, ratio vero iudicat quædam mala magis alijs esse fugienda; ideo quicunque fugit talia, & non refugit illa quæ sunt minus fugienda non committit peccatum. Quare si quis propter timorem mortis aliquid latronibus daret: excusatur à peccato,

peccato, quod incurreret, si sine causa legitima peccatoribus largiretur, prætermissis bonis quibus magis esset dandũ. Si quis vero per timorem fugiens mala, quæ secundum rationẽ sunt minus fugienda, incurrat mala, quæ sunt magis fugienda non excusatur à peccato: quia talis timor est inordinatus. Primo enim fugienda sunt mala animæ, deinde corporis, postremò exteriorum rerum, diminuitur tamen secundum aliquid, eius peccatum quia minus voluntarium est, quod ex timore agitur. Vnde Phil. dicit, quod ea, quæ fiunt ex timore non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario, & inuoluntario. q. 125.

## De Vitio Intimiditatis. Cap. 126.

Intimiditas est peccatũ

INtimiditas est peccatum: nam idem iudicium est de timore, quod de amore. Sed omnibus inditum est, vt propriam vitam ament, & similiter ea, quæ ad ipsam ordinãtur, prout decet: quod si quis deficiat contra naturalem inclinationem, facit, & per consequens committit peccatum: non tamen id quod est naturale, totaliter ammittitur: quia carnem suam nemo vnquam despexit, & si qui seipsos interimũt, hoc ex amore carnis suæ faciunt quã volunt à præsentibus angustiis liberare. Vnde contingere potest, quod aliquis minus quàm debeat timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debitò amet eã: sed quod nihil horum timeat: non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo, quod estimat mala opposita bonis, quæ amat, sibi superuenire non posse. Quod aliquando contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis: aliquando ex defectu rationis. Vnde patet, quod impauidũ esse est vitiosum, siue causetur ex defectu amoris, siue ex elatione animi, siue causetur ex stoliditate, quæ tamen excusaret à peccato, si inuincibilis esset. Et quia uirtus moralis ponit modum rationis in materia, circa quam est cùm iste modus corrumpi posſit per excessum, aut defectum, ideo sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, prout homo timet, quod non debet, vel secundum quod non debet, ita etiam impauiditas ei opponitur per defectum timoris, inquantũ aliquis non timet, quod oportet timere: cùm fortitudo sit circa timores, & audacias. q. 126.

Impauidũ esse opponitur fortitudini

## De Audacia. Cap. 127.

*Audacia est peccatū.*

AVdacia quædam passio est, quæ cum moderatione caret vel per excessum, aut per defectum, passio vitiosa est Sumuntur autem quandoque nomina passionum à super abundanti, sicut ira dicitur non quæcunque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa: & hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum. Oponiturque fortitudini audacia, prout excessum quendam importat, omne enim vitium immoderantiam importans circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato nam virtus moralis modum rationis seruat in materia circa quā est, fortitudo vero versatur circa timores, & audacias: ergo ei opponitur. quæst. 127.

*Audacia opponitur fortitudini.*

## De Partibus Fortitudinis. Cap. 128.

*Cōueni enter annumerā tur partes fortitudinis.*

QVatuor hæ partes fortitudini adiunguntur, fiducia magnificētia, patientia, & perseuerantia: aliæ vero ab aliis adductæ ad istas facilè reducūtur. Duplex enim est actus fortitudinis, aggredi videlicet, & sustinere ad actum vero aggrediendi, duo requirūtur, quorum primum pertinet ad animi præparationem, & sic ponitur fiducia, per quam magnis, & honestis rebus multum fiduciæ ipse animus cum spe in se collocauit. Secundum autem pertinet ad operis executionē nequis deficiat in executiōe eorum, quæ fiducialiter inchoauit: & sic ponitur magnificentia. Et ista si restringuntur circa pericula mortis. erunt quasi partes integrales ipsius: si vero referuntur ad aliquas alias materiás minus difficiles, erunt virtutes distinctæ, sed adiunguntur fortitudini, sicut secundarium principali. Ad alium vero actum fortitudinis, qui est sustinere, requiritur primum, ne difficultate imminentium malorum frangatur animus per tristitiam, & decidat à sua magnitudine, & quantum ad hoc ponitur patientia Aliud est, vt ex diuturna difficilium passione homo nō fatigetur vsque ad hoc, quod desistat: & ad hoc ponitur perseuerantia. quæst 128.

De

## De Magnanimitate. Cap. 129.

Magnanimitas circa honores consistit: ex suo nomine enim importat quandam animi extensionem ad magna Nam virtutis habitudo consideratur primò ad materiam circa quam operatur: alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito vsu talis materiæ Habitus tamen virtutis principaliter ex actu determinatur. Et ex hoc principaliter aliquis magnanimus dicitur, quia habet animum ad aliquẽ magnum actum, sed aliquis actus magnus dicitur vno modo secundum proportionem, alio modo absolute. Magnus actus secundum proportionem dicitur, qui in vsu alicuius rei paruæ, vel mediocris consistit, & ea re quis optime vtatur, absolute vero magnus actus est, qui consistit in optimo vsu rei maximæ: sed res, quę in vsum hominis veniunt, sunt res exteriores, inter quas simpliciter maxime est honor tum quia est propinquissimus virtuti, vnde testimonium est virtutis, tum quia Deo & optimis exhibetur, atque etiam propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, omnia alia postponunt homines. Sic ergo magnanimus quis dicitur ex his, que magna sunt ablolute, sicut fortis ex maxime difficilibus. Propria itaque materia magnanimitatis est magnus honor, & ad talia tendit magnanimus: nam ad rationem virtutis pertinet, vt sit circa bonum, & difficile. Ista autem difficultas in moralibus attenditur circa passiones quæ contra rationẽ pugnant: circa quas considerandum est quod quædam passiones habent magnam vim resistendi rationi principaliter ex parte passionis quædam autem principaliter ex parte eorum, quæ sunt obiecta passiōum. Sed passiones non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: quia appetitus sensitiuus naturaliter subditur rationi. Vnde virtutes, quæ sunt circa tales passiones, non ponuntur nisi circa id, quod est magnum in illis passionibus, sicut fortitudo circa magnos timores, & audacias: & temperantia circa maximas delectationes. In aliis vero passionibus, quæ habent nagnam vim resistendi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt obiecta passionum, sicut amor, & cupiditas pecuniæ, vel honoris. oportet non solum virtutem esse circa id, quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria, vel minora, quia res exterius existentes, licet sint

*Magnanimitas è circa honores.*

*Magnanimitas de sui ratione habet quod sit circa magnos honores.*

paruæ, sunt multum appetibiles tanquam necessariæ ad vitam hominis. Quare circa appetitũ pecuniarũ sunt duæ virtutes, videlicet circa mediocres liberalitas, circa aũt magnas magnificẽtia: sic circa mediocres honores philotimia, deo amor honoris, & circa magnos honores magnanimitas

*Magnanimitas est virt⁹*

Quæ virtus est, ad cuius rationem pertinet seruare bonum rationis, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores honores præcipuum locum tenent. Et quamuis magnanimus extremus magnitudine videatur: eò tamen quod ad maxima tendit, vt oportet, medius est. Atque specialis virtus est: quia modum rationis ponit circa determinatam materiam, videlicet circa honores: sed quia honor est cuiuslibet virtutis præmium: ideo ex consequenti ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes.

*Magnanimitas est specialis virt⁹*

Et ponitur magnanimitas pars fortitudinis: quia adiungitur ei sicut secundaria principali: nam quanto in difficiliori aliquo arduo firmiter se habet aliqua virtus, tanto principalior est præstans animi firmitatem circa illud. Sed difficilius est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis, vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas. conuenit itaque magnanimitas cum fortitudine, prout confirmat animum circa aliquid arduum, deficit vero ab ea, quod firmat animum in eo, circa quod est facilius seruare firmitatem.

*Magnanimitas est pars fortitudinis.*

Et fiducia ad magnanimitatem petinet, importat enim quoddam robur spei proueniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo: quia vero fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum. hinc est, quod fiducia magis proprie ad magnanimitatem pertinet, quàm ad fortitudinem.

*Fiducia pertinet ad magnanimitatem.*

Securitas etiam ad magnanimitatem pertinet, importat enim quandam perfectam quietem animi à timore, prout robur quoddam spei designant: diuersa tamen obiecta respicit securitas à fiducia: nam de bono est, timor vero de malo. Sed considerandum, est, quod sicut spes est causa audaciæ ita timor est causa desperationis: & ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum vtitur audacia: ita etiam securitas, ex consequenti pertinet ad magnanimitatem inquantum repellit desperationem.

*Securitas pertinet ad magnanimitatē*

Et bona

Et bona fortunæ ad magnanimitatem cõferunt: duo enim hæc respicit magnanimitas, honorem sicut materiam, & aliquid magnum operandũ, vt finem. Ad ista autem bona fortunæ satis cooperantur: nam per diuitias, per potentias, & amicos datur facultas magnaoperandi, maiorque honor exhibetur his, qui exteriora bona ista possident: & quãuis virtus per se sufficiens sit, indiget tamen his exterioribus, vt expeditius operetur. q. 129.

*Bona fortunæ ad magnanimitatē cõferunt.*

## *De Præsumptione.* *Cap.* 130.

PRæsumptio peccatum est: præsumptuosus enim assumit ad agendum ea quæ suæ virtuti præferuntur. Hoc autē cõmuniter inuenitur in omnibus rebus naturalibus, vt non nitantur ad agendum id, quod suam facultatē excedit: quia quæ sunt secundũ naturam, à ratione diuina ordinata sunt: vnde illud transgredi peccatũ est. Et opponitur præsumptio magnanimitati, quæ in medio consistit non secundũ quantitatem eius, in quod tendit, cùm tendat in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriã facultatem: non enim in maiora tẽdit, quàm sibi conueniát. Præsumptuosus autem quantum ad id, in quod tendit, non excedit magnanimum: sed multum quãdoque ab eo deficit: excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quã magnanimus non transcendit. Vnde patet præsumptuosum secundum rei veritatem à magnanimo deficere, sed secundum apparentiam in excessu se habere. 130.

*Præsumptio est peccatum.*

*Præsumptio opponitur magnanimitati.*

## *De ambitione.* *Cap.* 131.

AMbitio est peccatum: importat enim inordinatum appetitum honoris. Contingit autem tripliciter appetitũ honoris esse inordinatum. Vno modo, si quis testimonium appetat de excellentia, quam non habet, quod est appetere honorem supra proportionem suam. Alio modo per hoc, quod honorem sibi cupit non referendo in Deum. Tertiò per hoc, quod appetitus eius in ipso honore quiescit non referens eum ad vtilitatem aliorum. Opponiturque magnanimitati ambitio, sicut inordinatum ordinato: non enim vtitur honoribus vti oportet: debetur

*Ambitio ẽ peccatũ.*

*Ambitio opponitur magnanimitas.*

namque honor principaliter ipsi Deo, quia homo non habet à se ipso excellentiã, sed est quasi quoddã diuinũ in eo; atque id, in quo excellit homo, datur ei à Deo, vt alijs prosit. q. 131.

## *De inani Gloria. Cap. 132.*

*Appetitus gloriæ inanis an sit peccatum.* INanis gloria est peccatũ: quia vanum appetere vitiosum est. Tripliciter autem gloria dicitur vana. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriã quærit velut de re caduca, & fragili, in qua non debet esse gloria. Alio modo, cum quis quærit in testimonio hominũ imprudentiũ, quorũ iudicium nõ est certũ. Tertiò ex parte ipsius, qui gloriã appetit: cum appetitũ gloriæ non referat in debitũ finẽ, ad honorẽ videlicet Dei, vel proximi salutẽ. Quòd si quis bonũ suũ cognoscat, & approbet, nõ est peccatũ secundũ Ap. 1 ad Cor. 2. Nos autẽ non Spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, &c. Similiter nõ est peccatũ quòd aliquis velit approbari opera sua ab aliis, vt dicitur Matth. 5. Luceat lux vestra corã hominibus. Appetitus ergo tantũ vanæ gloriæ peccatũ est. Qui inordinatus appetitus magnanimitati opponitur: nam gloria est quidam effectus honoris, & laudis, dum quis clarus redditur in aliorum notitia. Ad magnanimum itaque spectat ita moderatè vti gloria, sicut moderatè vtitur honore, cùm magnanimitas sit circa honores. Et peccatum inanis gloriæ secundùm se consideratum non est peccatum mortale: quia nõn contrariatur charitati, quantùm ad dilectionem proximi: quantum vero ad dilectionem Dei dupliciter potest contrariari. Vno modo ratione materiæ, de qua quis gloriatur, vt putà de aliquo falso, quod contrariatur diuinæ reuerentiæ secundùm illud Apostoli, Quid habes, quod non accepisti? Vel cum quis bonum temporale præfert Deo, aut testimoniũ hominũ præfert testimonio Dei. Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad vltimum finem, ad quem ordinat opera virtutis, & pro quo consequendo non prætermittit facere ea, quæ sunt contra Deum. Quare si amor humanæ gloriæ sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id, de quo est gloria, neque quãtum ad intentionem quærentis gloriam, non erit peccatum mortale, sed ve-

*Inanis gloria opponitur magnanimitati.*

*An inanis gloria sit peccatum mortale.*

ſed veniale. Atque peccatum capitale eſt inanis gloria: quia ex inordinato eius appetitu multa vitia oriuntur. Eſt enim multum appetibilis propter propinquitatem eius ad excellentiam quã homines maximè deſiderant, vt eorum gloria manifeſtetur. Superbia autẽ ponitur regina omniũ vitiorum, & ideo omnes fines vitiorũ ordinantur in finẽ eius, & generalẽ cauſam ſuper alia habet. Et finis inanis gloriæ eſt manifeſtatio propriæ excellẽtiæ, ad quem homo tendere poteſt dupliciter. Vno modo directè ſiue per verba, & ſic eſt iactantia filia inanis gloriæ ſiue per facta, & ſic ſi ſint vera, & habent iam aliquam admirationem, eſt præſumptio nouitatum, quas homines ſolent magis admirari. ſi autẽ falſa, erit hypocriſis. Alio modo nititur quis manifeſtare ſuam excellentiam indirectè, oſtendendo ſe non eſſe alijs minorem: & hoc quadrupliciter. Primo, quantum ad intellectũ, & ſic eſt pertinacia, per quam homo nimis innititur ſuæ ſententiæ nolens credere meliori. Secundo, quãtum ad voluntatem, & ſic eſt diſcordia, dum non vult à propria voluntate diſcedere, vt alijs cõcordet. Tertio, quantum ad locutionẽ, & ſic eſt contentio, dũ aliquis clamoſè contra aliũ litigat. Quartò, quantum ad factum, & ſic eſt inobedientia, dum, ſcilicet aliquis non vult exequi ſuperioris præceptũ. Iſtæ ergo ponuntur filiæ inanis gloriæ: nam quæ de ſe natæ ſunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, filiæ eius dicuntur. q.132.

*Inani gloria eſt peccatum capitale.*

*Filia inanis gloria.*

## De Puſillanimitate. Cap. 133.

PVſillanimitas eſt peccatum: quia vnicuique rei ineſt naturalis inclinatio ad exequendã actionem cõmenſuratã ſuæ potentiæ. Vnde ſicut quis peccat per præſumptionẽ excedẽdo proportionem, dum nititur ad maiora quam poſſit, ita quis peccat per puſillanimitatem, dum deficit tendere in aliquid ſecũdum ſuam proportionem. Vnde Mat. 25. & Luc. 19. punitus eſt ſeruus, qui acceptam pecuniam à domino fodit in terram. Et directè opponitur magnanimitati: nam tripliciter conſideratur. Vno modo ſecundum ſeipſam, & ſic patet ſecundum propriam rationẽ ei opponi: magnanimus enim ex animi magnitudine tendit ad magna, puſillanimus verò ex animi paruitate retrahit ſe à magnis. Alio modo poteſt conſiderari ex parte ſuæ cauſæ, quę ex parte intelle-

*Puſillanimitas eſt peccatum*

*Puſillanimitas opponitur magnanimitati.*

ctus est ignorantia, ex parte vero appetitus, est timor deficiendi in his, quæ falsò æstimat suam excedere facultatem. Tertio modo potest considerari, quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis, quibus est dignus: sed sicut dictum est supra, oppositio vitij ad virtutem magis attenditur secundum propriam speciem, quàm secundum causam, vel effectum. q. 133.

## *De Magnificentia.* *Cap.* 134.

*Magnificentia est virtus.*

MAgnificentia est virtus: nam operari aliquid magnum, ex quo sumitur Magnificentiæ nomē, propriè pertinet ad rationē virtutis. Virtus enim dicitur per cōparationem ad vltimū, in quod potentia potest. Quare licet magnificētia consistat in extremo, considerata quantitate eius quod facit, in medio tamen est, considerata regula rationis, à qua non deficit, nec eam excedit. Et est specialis virtus, si facere propriè capiatur, prout facere est aliquid operari in exteriori materia, vt domū ædificare, & similia: sic enim in magnificentia attēditur vna specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum in quantitate, preciositate, vel dignitate. Si vero facere capiatur cōmuniter, prout facere dicitur pro quacunque actione, siue transeat in materiam exteriorē, vt secare, siue maneat in agente, velle, & intelligere, sic magnificentia non est specialis virtus: quia sic potest conuenire cuilibet virtuti. Atque materia magnificētiæ magni sumptus sunt: nō enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc, quòd opus magnum cōuenienter fiat. Sumptus autē est quædā pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorē pecuniæ: & ideo materia magnificentiæ possunt dici & ipsi sumptus, quibus vtitur magnificus ad opus magnum faciendum; & ipsa pecunia, qua vtitur ad sumptus magnos faciendos, & amor pecuniæ, quē moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur. Potestque pauper esse magnificus secundū interiorem actum virtutis, qui est electio: quamuis non possit simpliciter exteriorem actum exercere nisi secundum cōparationem, quod licet in se sit paruum, tamen potest magnificè

*Magnificentia est specialis virtus.*

*Materia magnificētiæ sunt magni sumptus*

gnificè fieri secundum proportionem illiusgeneris. Et pars est fortitudinis magnificentia: inquantum adiungitur ei, vt virtus secundaria principali conuenit enim cum fortitudine, quod tendit in arduum, & difficilè, sicut fortitudo, sed deficit ab ea in hoc, quòd arduum illud, in quod tendit fortitudo, habet difficultatem, propter periculum imminens personæ: arduum vero magnificentiæ habet difficultatē propter dispendium rerum, quod est multo minus, quàm periculum personæ. vnde pars est fortitudinis. q. 134. *Magnificentia est pars fortitudinis.*

## *De Paruificentia.* Cap. 135.

PAruificentia vitium est: deficit enim à proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus, & opus&, talis defectus causat rationē vitij. Atque conuenit cum illiberali in hoc, quòd cum tristitia, & tarditate expensas facit paruificus: differt autem in hoc, quòd illiberalitas attēditur circa cōmunes sumptus, sed paruificētiā circa magnos sumptus, quos difficilius est facere: & ideo minus vitiū est, quā illiberalitas. Et opponitur paruificentiæ aliquod vitium, quod cōsumptio dicitur: eò quia in sumptu excedit dignitatem operis expendens multa, vbi pauca expenderē oportet. Semper enim debet esse rectā propertio secundū regulā rationis, Vnde consumptio etiam magnificentiæ cōtrariatur: quia sicut contingit esse paruū comparationē ad opus, ita contingit esse magnum, vt excedat proportionem, q. 135. *Paruificentia est peccatum.* *Consumptio opponitur paruificentia.*

## *De Patientia.* Cap. 136.

PAtientia est virtus: quia bonum rationis conseruat contra tristitiam, ne ratio ipsi succumbat, multos enim occidit tristitia, & non est vtilitas in illa. Hoc autem est opus virtutum moralium, vt bonum conseruent hominum contra impetum passionum: vnde August. Patientia hominis est, qua mala æquo animo toleramus sine perturbatione tristitiæ, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perueniamus Non tamen est potissime virtutum: quia tantò est principalior virtus, quantò magis, & directius ordinat in bonum: directiùs vero ordinatur in bonum virtutes constitutiuæ boni, quàm impeditiuæ eorum, *Patiētia est virtus* *An patiētia sit potissima virtutū.*

boni, ibi est specialis virtus. Sed perseuerantia hoc intendit, sicut specialem finem, videlicet vsque ad finem operis virtuosi, vel in quibusdam virtutibus vsque ad finem vitæ fortiter durare: ergo perseuerantia est virtus. Et est pars fortitudinis: quia conuenit cum ea in hoc, quòd sustinet, & firmitatem seruat contra difficultatem diuturnitatis: deficit tamen à fortitudine, cùm non sit tam difficilis diuturna tolerantia circa quam versatur perseuerantia, sicut firmitas in periculis mortis circa quæ versatur fortitudo. Virtus verò principalis dicitur, cui principale ascribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, prout exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum, & optimum est illud obseruare. Et principalior pars fortitudinis est perseuerantia, quã constantia: quia perseuerantia facit hominem firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ prouenit ex diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ prouenit ex quibuscunque exterioribus impedimentis. Sed difficultas ex diuturnitate actus essentialior est actui virtutis, quàm illa, quæ est ex exterioribus impedimentis, igitur principalior est pars fortitudinis perseuerantia. Quæ auxilio gratiæ habitualis indiget, si capitur pro ipso habitu perseuerantiæ secundũ quòd est virtus, sicut & cæteræ virtutes infusæ; si verò capitur pro actu perseuerantiæ durante vsque ad mortem, secundùm hoc non solùm indiget gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conseruantis hominem in bono vsque in finem vitæ. Quia cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrij etiam per gratiam reparari, vt se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius, quòd non eligat: plerunque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio. Virtus ergo perseuerantiæ, quantum est de se, inclinat ad perseuerandum: quia cum habitus sit, quo quis vtitur, cum voluerit: non est necessarium, quòd habens habitum virtutis immobiliter vtatur eo vsque ad mortem. Indiget ergo auxilio Dei ad perseuerandum. quæst.

*Perseuerãtia est pars fortitudinis.*

*Perseuerãtia est potior pars fortitudinis quàm cõstantia.*

*Perseuerãtia indiget auxilio gratia.*

137.

L De

## *De Vitiis oppositis Perseuerantiæ.*

## *Cap. 138.*

*Mollities perseuerantiæ opponitur.* Mollis dicitur, qui facilè recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili mouenti: quòd si quis cederet fortiter impellenti, non reputaretur ex hoc mollis, vnde mollities perseuerantiæ opponitur: quia perseuerans est, qui non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & laboriosarum rerum cui directè opponitur, quod aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. *Pertinacia perseuerantiæ opponitur.* Et pertinacia perseuerantiæ opponitur: nam pertinax est, qui in aliquo nimis persistit, quod ex inani gloria procedit. Vnde sicut mollicies opponitur perseuerantiæ secundùm defectum nimis facilè cedendo, ita pertinacia secundùm excessum nimis in propria sententia persistendo: in medio quorum est perseuerantia. quæst. 138.

## *De Dono Fortitudinis. Cap. 139.*

*Fortitudo est donum Spiritus sancti.* Fortitudo est etiam donum Spiritus sancti, per quod animus hominis mouetur à Spiritu sancto, vt perueniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & quæcunque imminentia pericula euadat, quod quidem naturam excedit. Ad virtutem enim fortitudinis pertinet firmitatem in animis facere, vt non deficiant à bono propter difficultatem alicuius operis ardui implendi, vel alicuius mali perferendi, vt firmiter sustineat, sed non subest potestati hominis, vt consequatur finem sui operis, vel euadat mala, seu pericula, & vincat; cùm quandoque opprimatur ab eis in morte: quod tamen facit Spiritus sanctus, cùm hominem perducit ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum, & euasio omnium periculorum. *Quarta beatitudo respondet dono fortitudinis.* Et quarta beatitudo, videlicet, Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, respondet dono fortitudinis: quia sicut fortitudo in arduis consistit, ita cum quodam insatiabili desiderio procurat virtuosa adimplere, quod per famem & sitim significari potest. quæst. 139.

## De Præceptis Fortitudinis.

### Cap. 140.

Conuenienter traduntur præcepta fortitudinis in lege diuina: nam secundùm diuersos fines, quos intendit Legislator, diuersimodè præcepta traduntur. Finis verò legis diuinæ est, vt homo inhæreat Deo. Vnde omnia talia præcepta debent ordinare mentem in Deum: quare in lege veteri dabantur præcepta qualiter pugnare deberent pro terrena possessione acquirenda, in noua autem lege quæ perfectior est, dantur præcepta de spirituali pugna, vt instructi homines ad possessionem vitæ æternæ perueniant. Sic etiam conuenienter traduntur præcepta de virtutibus secundariis, & ei adiunctis: quia indiget homo ad rectè viuendum non solùm principalibus, sed etiam istis adiunctis. q. 140.

*Conueniēter dātur præcepta fortitudinis, & de partibus eius in lege diuina.*

## De Temperantia. Cap. 141.

Temperantia est virtus: nomen enim eius quandam moderationem, seu temperiem significat, quam ratio facit. Hoc autem est proprium virtutis inclinare hominem ad id, quod est secundùm rationem: quod cùm faciat temperantia, est virtus. Quæ si consideratur antonomasicè, specialis virtus est: habet enim specialem materiam secundùm quod refrænat appetitum ab his, quæ maximè ipsum alliciunt. Si verò capitur secundùm communitatem suæ significationis, sic est virtus generalis: quia significat quandam moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus. & passionibus, quod est commune omni virtuti morali. Differt tamē ratione temperantia à fortitudine, etiam secundùm quòd vtraq; sumitur, vt virtus communis: nam temperantia retrahit ab his, quæ contra rationē appetitum alliciunt, fortitudo verò impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quę homo refugit bonum rationis. Atque circa concupiscentias, & delectationes est temperantia: cùm moderationem importet circa passiones tendentes in bona sensibilia, prout fortitudo, quæ firmitatem præstat, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum.

*Temperātia est virtus aliquando generalis et aliquā do specialis.*

*Temperātia est circa concupiscentias, & delectationes solum.*

Nam motus passionum animæ est duplex. Vnus quidem secundùm quòd appetitus sensitiuus prosequitur sensibilia, & corporalia bona. Alius secundùm quòd refugit corporalia mala. Primus aut motus appetitus sensitiui præcipuè repugnat rationi per immoderantiam: nam bona sensibilia, & corporalia secundùm suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis seruiunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio vtitur ad prosecutionem proprij finis. Repugnat autem ei præcipuè secundùm quòd appetitus sensitiuus in ea tendit, non secundùm modum rationis: & ideo ad virtutem moralem pertinet propriè huiusmodi passiones moderari, quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitiui refugientis mala sensibilia præcipuè contrariatur rationi, non quidem secundùm suam immoderantiam, sed maxime secundùm suum effectum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia, & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis: & ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem, ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quandam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam & delectationem, ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis prouenit ex absentia prædictarum delectationum. Est igitur temperantia circa concupiscentias, & delectationes, sicut fortitudo est circa timores, & audacias. Fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Vnde similiter oportet, quòd temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum: & quia delectatio consequitur operationem naturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maximè autē naturales

*Temperantia est circa concupiscentias et delectationes tact⁹.*

les animalibus sunt operationes, quibus conseruatur natura indiuidui. Maximè autẽ delectationes naturales sunt, quibus conseruatur natura indiuidui per cibum, & potum, & natura speciei per coniunctionem maris & fœminæ: & ideo circa delectationes ciborum, & potuum, & circa delectationes venereorum est propriè temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus: vnde relinquitur, quòd temperantia sit circa delectationes tactus. Secundariò verò consideratur circa vsum ciborum, & potuum, ac venereorum aliquid, quòd facit ad hoc, vt vsus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo, & ornatus fœminæ, sapor delectabilis in cibo, & etiam odor: vnde principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum vsum necessarium rerum, quarum omnis vsus est in tangendo, secundariò autem se habet circa delectationes gustus, & olfactus, ac visus, prout sensibilia horum sensuum conferũt ad delectabilem vsum rerum necessariarum pertinentium ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui, quàm alij sensui: ideo temperantia magis est circa gustum, quàm circa alios sensus. Et quia omnia delectabilia, quæ in vsum hominum veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ necessitatem sicut ad finem: ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ sicut regulam delectabilium, quibus vtitur, vt tantùm eis vtatur, quantùm ipsius vitæ necessitas requirit: in hoc enim ordo rationis consistit, vt in finem ordinet: in quo bonum rationis consistit. Atque virtus cardinalis est temperantia, cùm principaliùs laudetur ex aliquo eorum, quæ cõmuniter requiruntur ad rationem virtutis: nam moderatio, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia, tum quia tales delectationes sunt nobis magis naturales, & sic difficilius est ab eis abstinere, & illas refrænare: tum etiam quia eorum obiecta sunt magis necessaria præsenti vitæ. Non tamen est maxima virtutum temperantia: quia tantò est melior vna virtus alia, quantò ad bonum multitudinis magis se extendit. Sed iustitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum, & fortitudo in periculis bellorum, quæ sunt pro salute communi, temperantia verò moderatur solùm con-

*Tẽperantia circa delectationes, quas secũdariò cõsistit.*

*Regula tẽperantiæ sumitur secundũ necessitatem vitæ.*

*Tẽperantia est virtus cardinalis.*

*Tẽperantia nõ est maxima virtutũ.*

cupiſcentias, & delectationes eorum quæ pertinent ad ipſum hominem. Quare iuſtitia, & fortitudo ſunt excellentiores virtutes temperantia: quibus prudentia, & virtutes theologicæ ſunt potiores. q. 141.

## *De vitiis oppoſitis temperantia.* *Cap. 142.*

*Inſenſibilitas eſt peccatū.* INſenſibilitas vitium dicit: quia omne id quod cōtrariatur ordini naturali, eſt vitioſum. Appoſuit enim natura delectationem operationibus neceſſariis ad vitam, quibus vti debet homo, quantùm neceſſarium eſt vel ad conſeruationem indiuidui, vel ſpeciei, & prætermittendo peccaret: eſt tamen laudabile quandoque, vel neceſſarium propter aliquem finem abſtinere, ſicut propter ſanitatem aliqui abſtinent ab aliquibus cibis, & venereis, ſimiliter milites ad exequendum proprium officium à multis delectationibus abſtinent, ita etiam qui contēplationibus vacant, atque pœnitentes ad recuperandam animæ ſanitatem. Sed hęc non pertinent ad inſenſibilitatis vitium. *Intemperātia eſt puerile peccatū.* Refertúrque hoc peccatum ad puerilia vitia, à Philoſ. in tertio Ethic. non quia pueris conueniat, ſed ſecundum quandam ſimilitudinem: nam ſicut puer appetit multum non attendendo ad ordinem rationis, ita etiam concupiſcentia non audit rationem, vt dicitur in tertio Ethic. conueniunt etiam quantum ad euētum: quia ſi propriæ voluntati puer dimittitur, creſcit in ea, & durus euadit, vt equus indomitus, ita concupiſcentia ſi ei ſatis fit, maius robur accipit. Cōueniunt vlterius quantùm ad remedium: nā puer emendatur, cùm coërcetur, vnde Prouerb. 3. Noli ſubtrahere à puero diſciplinam, &c. ſimiliter dum cōcupiſcentiæ reſiſtitur, ad debitum honeſtatis modum reducitur. Atque vt oportet puerum ſecundùm præceptum pędagogi viuere, ſic etiam concupiſcibile debet rationi conſonare. *Intemperātia maius peccatum eſt, quàm timiditas.* Et tam ex parte materiæ, vel obiecti, quàm etiam ex parte ipſius peccantis, intemperantia grauius peccatū eſt quàm timiditas: nam ex parte materiæ timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima neceſſitas conſeruandæ vitę. Intemperantia verò eſt circa delectationes, quarum appetitus non eſt adeo neceſſarius ad conſeruationem vitę: ſed quantò id quod mouet ad peccādum, magis videtur

eſſe

esse necessariũ vitę, tantò peccatũ est leuius. Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis: & hoc triplici ratione. Primò quia quantò ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tantò grauius peccat, vnde alienatis non imputantur peccata. Timores autem & tristitiæ graues & maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quę mouet ad intẽperantiam. Secundò, quia quantò aliquod peccatum est magis voluntarium, tantò est grauius. Intemperantia autem magis habet de voluntario, quàm timiditas: tamen quia ea quæ fiunt per timorẽ, habent principium ab exteriori expellente. Vnde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ea autem, quæ fiunt per delectationem, sunt simpliciter voluntaria. Tum verò, quia ea quæ sunt intemperata, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in vniuersali: nullus enim vellet intemperatus esse, allicitur tamen homo à singularibus delectationibus, quæ intemperatum faciunt hominem: propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est, vt non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est econuerso: nam singularia, quæ imminent, sunt minus voluntaria vt abiicere clypeum, & alia huiusmodi. Sed ipsum cõmune est magis voluntarium, puta fugiendo saluari: hoc autem est simpliciter magis volũtarium, quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus, & ideo intemperantia cùm sit simpliciter magis voluntarium, quàm timiditas, est vitium. Tertiò, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi, quàm cõtra timiditatem: quia delectationes ciborum, & venereorum, circa quæ est vis intemperantiæ, per totam vitam occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quòd sit temperatus. Sed pericula mortis rarius occurrunt, & periculosius in his homo excercitatur ad timiditatem fugiendam: & ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum, quàm timiditas. & maxime exprobrabile peccatũ esse dicitur: nam exprobratio honori & gloriæ opponitur, intemperantia autem exprobabilis est, quia repugnat excellentiæ hominis, cùm circa delectationes communes hominibus, & brutis versetur, maximéque repugnat eius claritati, prout in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de

*Peccatũ intemperantiæ maximè exprobrabile.*

lumine rationis, ex qua est tota claritas, & pulchritudo virtutis. Quare licet minoris culpæ sint tales delectationes, maioris sunt infamiæ. q. 142.

## *De Partibus Temperantiæ in generali. Cap. 143.*

*An cōueniēter assignētur partes tēperātiæ à Tullio.*

PArtes integrales temperantiæ sunt verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam: & honestas, per quam quis amat temperantiæ pulchritudinem. Partes enim integrales virtutis dicuntur conditiones, quas necesse est ad virtutem concurrere: partes vero subiectiuæ virtutis sunt species eius, quę diuersificantur secūdùm diuersitatem materiæ, vel obiecti: diuiduntur autem delectationes, circa quas est temperantia, in duo genera. Aliæ enim pertinent ad nutrimentum: & sic in cibis est abstinentia, in potibus sobrietas. Aliæ ordinantur ad vim generatiuam: & in hac ad delectationem principalem coitus, est castitas, in osculis vero, & aliis circunstantiis est pudicitia. Partes verò potentiales alicuius virtutis principalis sunt virtutes secundariæ, quæ obseruant modum obseruatum à virtute principali circa aliquam materiam, in quibusdam aliis materiis, in quibus non sit ita difficile: quare quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, & refręnationem appetitus, pars temperantię poni potest. Si igitur erit motus volūtatis commotæ ex impetu passionis, talem motum refrænat continentia. Si verò erit alius motus audaciæ interior, hic refrænatur ab humilitate: sed si talis motus in vindictam tendat à clementia, siue mansuetudine superatur. Quantum verò ad actus corporales ponitur modestia quæ in discernendo quid sit agendum dicitur ordinatio, & in agendo quid deceat ponitur ornatus, & in colloquiis amicorum, vel quibuscunque aliis austeritas. Circa verò exteriora, vt superflua non requirantur, ponitur à Macrobio parcitas, & ab Andronico per se sufficientia. Vt verò homo non nimis exquisita requirat ponit Macrobius moderationem, Andronicus verò simplicitatem. quæstione 143.

*De Partibus Temperantiæ in speciali.*

*Cap. 144.*

VErecundia si strictè capiatur non est virtus, quia perfectioni repugnat: est enim timor alicuius turpis. Sed ille qui est perfectus secundùm habitum virtutis, non apprehendit aliquid turpe ad faciendum, vt difficile ad vitandum, neque actu facit aliquid turpe, vnde timeat opprobrium: quare sic sumpta potiùs laudabilis passio, quàm virtus dici potest. Si verò capitur virtus, non vt est perfectio quædam, sed largè & communiter, prout omne quod est bonum, & laudabile in humanis actibus & passionibus, virtus dicitur secundũ hoc verecundia virtus vocari potest, cum sit quædam laudabilis passio. Est ergo verecũdia de turpi actu, quæ turpitudo duplex est. Vna quidem vitiosa, quæ consistit in deformitate actus voluntarij, id est peccati: & hæc propriè non habet rationem mali ardui, quia quod in sola voluntate consistit, non est arduum, & super hominis potestate eleuatum. Alia verò est turpitudo quasi pœnalis, quæ consistit in vituperatione alicuius: tale autem vituperium habet rationem mali ardui, vnde verecundia prout timor turpitudinis est, principaliter vituperium respicit, quod vituperium vitio debetur, sicut honor virtuti. Quare minùs verecundatur homo de defectibus, qui non ex eius culpa proueniunt: ideóque dupliciter culpam respicit verecundia. Vno modo, vt desinat quis vitiosa agere propter timorem vituperij. Alio modo, vt in turpibus, quę agit, conspectus publicos vitet propter ipsum timorem vituperij. Et magis verecundatur homo à cõiunctioribus, sicut etiam de melioribus: quia sicut testimonium meliorum reputatur magis efficax propter vniuersalem cognitionem, quam habent de rebus, & immutabilem sententiam veritatis, ita etiam familiarium testimonium propter hoc magis efficax videtur, quia cognoscunt magis particularia, quæ circa nos sunt: à peregrinis autem, & ignotis, ad quos facta nostra non perueniunt, nullo modo verecundamur, sic etiam à pueris, & bestiis propter defectum recti iudicij. In virtuosos autem non cadit verecundia, quia non apprehendunt turpitudinem, vt passibilem eis, vel quasi non facile vitabilem: sunt tamen sic

*Verecundia an sit virtus.*

*Verecundia est de turpi actu.*

*A magis coniũctis homo magis verecundatur.*

*An verecũdia cadat in virtuosos.*

 dispositi,

dispositi, vt si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Diuerso autem modo carent verecundia homines in peccatis immersi: quia erubescibilia non apprehendunt, vt turpia, vnde sua peccata eis non displicent, sed magis in eis gloriantur. quæst. 144.

## *De Honestate. Cap. 145.*

*Honestũ est idem virtuti.* HOnestas dicitur quasi honoris status: vnde honestum quasi honore dignum appellatur. Honor verò excellentiæ congruit, quæ excellentia maximè homini debetur secundùm virtutem: & ideo honestum propriè loquendo in idem refertur cum virtute, quæ bonum facit, & solus bonus *Honestũ est, quod est decorum.* secũdùm veritatem est honorandus. Sic idem est honestum, quod decorum: quia ad rationem pulchri, vel decori concurrit claritas, & debita proportio, quæ requiritur tam in corporali, quàm in spirituali pulchritudine, quod ad rationem honesti pertinet, cum sit idem virtuti, quæ secundùm rationem moderatur omnes res humanas. Nec differt subie*Honestũ non differt subiecto à delectabili, sed ratione.* cto honestum ab vtili & delectabili: quia quod secundùm rationem ordinatum est, naturaliter conuenit homini: vnde honestum naturaliter est homini delectabile. differt tamen ratione, cùm nõ omne delectabile sit honestum: potest enim esse aliquod delectabile secundùm sensum, & non secundùm rationem. Honestum autem dicitur, quod per se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id, quod conuenit ra*Honestas ponitur pars temperantiæ.* tioni. Ponitúrque honestas pars integralis temperantiæ, sicut quædam eius conditio: quia honestas est quædam specialis pulchritudo, cui turpe opponitur. Sed tẽperãtia secundùm rationẽ moderatur prauas concupiscentias, quæ turpissimæ, & indecentissimæ sunt homini. Vnde pars temperantiæ dici potest. q. 145.

## *De Abstinentia Cap. 146.*

*Abstinentia est virtus.* ABstinentia, prout ciborum subtractionem absolutè designat, neque virtus, neque actus virtutis est, sed quoddam indifferens: si verò capitur, vt est ratione regulata, quia ratio facit abstinere, sicut oportet, cum hilaritate mentis

tur.e

tunc est habitus virtutis, vel actus. Et est specialis virtus: quia inuenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, necesse est ibi esse specialem virtutem. Sed delectationes ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis propter earum magnitudinem, & necessitatem ciborum, quibus indiget homo ad vitæ conseruationem: ergo abstinentia est specialis virtus. q. 146.

*Abstinentia est specialis virtus.*

## *De Ieiunio.* *Cap. 147.*

IEiunium est actus virtutis: ille enim actus virtuosus dicitur, qui per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum: sed ieiunium primò assumitur ad reprimendas carnis concupiscentias, quia per ipsum maximè castitas conseruatur. Secundò assumitur ad hoc, quòd mens liberiùs eleuetur ad sublima contemplanda: vnde Daniel post ieiunium trium dierum reuelationem accepit à Deo. Assumitur tertiò ad satisfaciendum pro peccatis: vt dicit Augustin. in quodam Sermone de Ieiunio, & Oratione. Et est actus abstinentiæ: quia omnis actus virtuosus, qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium constituit in materia illa. ieiunium attenditur in cibis, in quibus abstinentia medium adinuenit: ergo est actus eius. Et cùm ieiunium vtile sit ad deletionem culpæ, & mentis eleuationem in spiritualia, in communi cadit sub præcepto legis naturæ, sicque quilibet etiam naturali ratione tenetur, tantùm ieiuniis vti, quantùm sibi est necessarium ad prædicta. determinatio verò temporis, & modi ieiunandi secundùm conuenientiam, & vtilitatem populi Christiani cadit sub præcepto iuris positiui, quod est à Prælatis Ecclesiæ institutum, sicut enim ad seculares Principes attinet præcepta legalia iuris naturalis determinatiua tradere de his, quæ pertinent ad vtilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad Prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad vtilitatem communem fidelium pertinent in bonis spiritualibus: multitudo namque hominum, vt plurimùm indiget tali remedio, quia in multis offendimus omnes. Statuit ergo Legislator id, quod communiter, & in pluribus accidit: nam si quid ex speciali causa in aliquo inueniatur, quod obseruantiæ

*Ieiuniū est actus abstinentiæ.*

*Ieiuniū est in præcepto.*

tiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator obligare ad statuti obseruantiam: sed adhibenda est discretio, quia si causa sit euidens, per seipsum potest homo statuti obseruantiam præterire, præsertim consuetudine interueniente, vel si faciliter recursus ad superiorem haberi non potest. Sed si causa sit dubia, debet quis ad Superiorem recurrere, qui habet in talibus potestatem dispensandi: quare omnes tenentur ad ieiunium ecclesiæ nisi in eis sit aliquod speciale impedimentum, vt in pueris, laborantibus, peregrinis, mendicantibus, & similibus. Conuenienterque determinantur tempora ieiunij ante Paschalem solennitatem, in qua culpæ per baptismum relaxantur, qui solenniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia per baptismum consepelimur Christo in mortem, vt dicitur ad Rom. 6. Sic igitur delentur culpæ, & mens eleuatur ad æternitatis gloriam cum nouitate vitæ resurgendo, vnde eo tempore statuit ecclesia ieiunium, & eadem ratione in vigiliis Sanctorum, & præcipuarum festiuitatum ad eas deuote celebrandas, sic etiam in quatuor temporibus, in quibus sacri ordines conferuntur. Ratio etiam numeri, quantùm ad quadragesimale ieiunium, rectè ponitur, quia virtus Decalogi per quatuor libros sancti Euangelij impletur: denarius verò quater ductus in quaternariũ surgit, vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis constamus, per cuius voluntatem præceptis Dominicis contrahimur quæ per decalogum sunt accepta, vnde dignum est, vt eandem carnem quaterdecies affligamus, vel quia decimas dierũ animi Deo ieiunabiles offeramus. Et cùm sit institutum ieiunium ad refrænandam concupiscentiam, ita tamen quod natura salnetur, ideo sufficit vnica commestio, per quam ipsi naturæ satisfit, & aliquid concupiscentiæ detrahitur vices comestionum diminuendo, sed per potum pluries sumptum non soluitur ieiunium ecclesiæ nisi esset inordinatus: quia magis sumitur ad alterationem corporis, & digestionem, quàm ad nutritionem, ieiunium verò naturæ etiam per potum aquæ soluitur. Conuenientérque taxata est hora nona his, qui ieiunant: quia communis consuetudo habet, vt hora sexta comedatur, cùm tunc completa sit digestio nocturni temporis naturali calore interius reuocato propter frigus noctis circunstans, & diffusio humoris per membra, cooperante ad

*An teneantur omnes ad ieiunia ecclesiæ.*

*Cõueniẽter determinãtur tempora ieiunij.*

*Vna comestio tãtùm requiritur ad ieiunium.*

*Hora nona taxata pro ieiunio.*

ad hoc calore diei vſque ad ſummum Solis aſcenſum: tum etiã quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget iuuari contra exteriorem aëris calorem: ne humores interiùs adurantur. Sic igitur hac hora ſentit ieiunans aliquam afflictionem pro culpæ ſatisfactione: conuenítque hæc hora paſſionis myſterio, quia inclinato capite Dominus hora nona tradidit ſpiritum, & ieiunantes affligunt carnem ſuam Chriſto ſe conformantes. Interdixítque eccleſia ieiunantibus cibos illos, qui in comedendo maximam habent delectationem, & homines ad venerea, prouocant, tales verò ſunt carnes animalium in terra naſcentium, & quæ ex eis procedunt, ſicut ex greſſibilibus lacticinia, & oua ex auibus: hæc enim humanum corpus plus delectant, magis conformantur, & conferunt ad nutrimentum: vnde ex eorum comeſtione plus ſuperfluit, vt vertatur in materiam ſeminis: cuius multiplicatio eſt maximum luxuriæ incitamentum: nam alteratio caloris vini, & multiplicatio ſpirituum ex inflatiua citò tranſeunt, ſed ſubſtantia humoris diu manet. quæſt. 147.

*Carnes, oua, lacticiniaque re prohibentur.*

## De Gula Cap. 148.

GVla peccatum eſt ex hoc, quòd virtuti contrariatur: eſt enim inordinatus appetitus edendi, & bibendi. quòd ſi quis exiſtimaret plus ſibi eſſe neceſſarium, non pertineret ad gulam, ſed ad imperitiam: eſt ergo exceſſus quidam propter concupiſcentiam cibi delectabilis. Quæ concupiſcentia ſi capiatur ſecundùm auerſionem ab vltimo fine, vt ſi quis ita inhæreat delectationi illi, quòd paratus ſit contrà præcepta Dei agere, vt tales delectationes aſſequatur, ſic gula peccatum mortale eſt: ſed ſi inordinatio concupiſcentiæ in vitio gulæ intelligatur tantùm ſecundùm ea, quæ ſunt ad finem, vt ſi quis nimis concupiſcit delectationes ciborum, non tamen ita, quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, tunc gula peccatum veniale eſt. Nec eſt maximum peccatorum, cùm talis grauitas tripliciter conſiderari poſſit. Primò ſecundùm materiam, in qua peccatur, non eſt maximum: quia gula verſatur circa ea, quæ ſpectant ad ſuſtentationem vitæ: maxima autem peccata ſunt circa

*Gula eſt peccatũ.*

*Peccatũ gula quãdo eſt peccatum.*

*Gula nõ eſt maximum peccatum.*

res

res diuinas. Secundò nec ex parte peccantis: quia secundùm hoc magis alleuiatur, quàm aggrauetur, tum propter necessitatem sumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi, & moderandi id, quod in talibus conuenit. Tertio verò modo ex parte effectus consequentis: nam secundùm hoc vitium gulæ habet quandam magnitudinem, inquantùm ex ea occasionatur diuersa peccata. Potest enim inordinatio concupiscentiæ attendi vno modo, quantum ad ipsum cibum, qui sumitur: & sic quantùm ad substantiam, vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, & quantum ad qualitatem, quærit nimis accuratè præparatos, & circa quantitatem excedit nimis in edendo. Sed alio modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantùm ad ipsam sumptionem cibi, vel præueniendo debitum tempus comedendi prę-properè, vel non seruando debitum modum in edendo, quod est ardenter. Et gula vitium capitale est: nam ea capitalia dicuntur, ex quibus alia vitia oriuntur, prout habent finem multùm appetibilem. Sed vitium gulæ est circa delectationes tactus, quæ præcipuæ sunt inter alias, ergo conuenienter ponitur inter vitia capitalia. Cuius filiæ assignantur ex parte animæ hebetudo sensus circa intelligentiam propter fumositates ciborum caput perturbantes, prout econuersò abstinentia confert ad sapientiam, vt habetur Ecclesi. 1. Assignatur etiam inepta lætitia propter deordinationem appetitus sopito gubernaculo rationis: vnde. Eccl. 2. Vinũ omnem mentem conuertit in securitatem, & iucunditatem. Assignatur tertiò multiloquium: quia deditos gulæ immoderata loquacitas rapit secundùm Greg. Quartò circa inordinatum actum scurrilitas: nam ex defectu rationis sicut non cohibentur verba, ita nec etiam exteriores actus. Ex parte verò corporis assignatur immunditia, quæ attenditur secundùm inordinatam emissionem quaruncunque superfluitatum, & particulariter circa seminis emissionem. q. 148.

*Quinque sunt species gulæ præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.*

*Gula est vitiũ capitale.*

*Inepta lætitia, scurrilitas, immũditia, multiloquiũ, & hebetudo mẽtis filiæ gulæ.*

## *De Sobrietate.* Cap. 149.

SObrietas, licet communiter in qualibet materia dici possit, specialiter tamen, vt est virtus quædam attenditur circa potum, qui ex sua fumositate natus est conturbare caput, & inebria

*Sobrietas est virtus, & specialis.*

& inebriare: virtutes enim quæ nominãtur ab aliqua generali conditione virtutis, specialiter vendicant sibi illam materiam, in qua difficillimum, & optimũ est seruare conditionem eius. Sed sobrietas à mensura dicitur, & laudem sibi vendicat in potu: cuius excessus magis rationem lædit, quàm cibus. Sic itaque specialis virtus est, cùm remoueat impedimentum ebrietatis, quod maximè vsum rationis impedire potest: hoc enim ad virtutem moralem pertinet bonum rationis seruare contra impedimenta. Non tamen totaliter vsus vini prohibetur: non enim aliquis cibus, vel potus secundum suam naturam est illicitus, nisi per accidens, vt si quis ex sumptione vini læditur, aut propter votum non bibendi vinum, seu mensuram potus excedendo, siue etiam ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur. Et virtus habet habitudinem ad duo. Vno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias, quas refrænat. Alio modo ad finem, in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Vno modo, quia in eis est maior pronitas ad cõcupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur. & sic sobrietas maximè requiritur in iuuenibus, qui proniores sunt ad concupiscentias, & in mulieribus, in quibus non est sufficiẽs robur mentis ad resistendum concupiscentiis. Vnde mulieres apud Romanos antiquitùs non bibebant vinum. Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, vtpotè magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit vsum rationis, & ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & Episcopis, seu quibuslibet ecclesiæ ministris, qui mente deuota debent spiritualibus officiis insistere, & Regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. quæstione 149.

*Vsus vini non est illicitus.*

*An sobrietas requiratur in maioribus personis.*

## *De Ebrietate. Cap. 150.*

Ebrietas vno modo significat ipsum defectum hominis, qui ex multo vino potato accidit: ex quo fit, vt quis non sit compos mentis: & sic sumpta ebrietas non nominat culpam, sed pœnalem defectum ex culpa consequentem. Alio

*Ebrietas an sit peccatum.*

Alio modo potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit, qui potest causare ebrietatem dupliciter. Vno modo ex nimia fortitudine vini prçter opinionem bibentis, & sic etiam potest accidere sine peccato, præcipuè si non contingit ex negligentia, vt in Noë accidisse creditur. Alio modo sequitur ebrietas ex inordinata concupiscentia, & vsu vini, & sic peccatum est & continetur sub gula, sicut species sub genere. Si quis ergo nesciat potum esse immoderatum, & inebriare potentem, hoc modo potest ebrietas esse sine peccato: si quis verò sentiat potum esse immoderatum, non tamen illum æstimat esse potentem inebriare, sic ebrietas potest esse peccatum veniale. Quòd si quis bene aduertat potum esse immoderatum, & inebriare potentem, & tamen magis vult ebrietatem incurrere quàm à potu abstinere, sic, ebrietas est peccatum mortale: actus enim mortales recipiunt speciem non ab his, quę prçter intentionem eueniunt, sed ab eo, quod est per se intētum. Quare ebrietas peccatum mortale est per se loquendo, qua sciens & volens priuat se vsu rationis, & committit se periculo grauiter peccādi. Non tamen est grauissimum peccatorum: nam ea, quæ directè committuntur contra Deum, grauiora sunt his, quæ committuntur contra bonum humanum, sed ebrietas est de his, quæ opponuntur bono rationis humanæ. Et in ebrietate considerandus est defectus consequens, & actus præcedens, quia ex parte defectus consequentis, in quo legatur vsus rationis, ebrietas excusat à peccato, inquantùm causat inuoluntarium per ignorantiam, sed ex parte actus præcedentis, distinguendum est, quia si ex illo actu præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum subsequens totaliter excusatur à culpa, vt forte accidit de Loth. Si verò actus præcedens fuit culpabilis, non totaliter aliquis excusatur à culpa sequenti, cùm voluntaria reddatur ex voluntate præcedentis actus, inquantùm dans operam rei illicitę incidit in peccatum sequens, quamuis minuatur peccatum sequens, sicut diminuitur ratio voluntatis, vt dicit Aug. contra Faustum de Loth. quòd culpandus est, quantum meruit ebrietas, & non quantum incæstus. q. 150.

*Ebrietas quandoque mortalis est, & quandoque nō.*

*Ebrietas nō est grauissimū peccatorum.*

*An ebrietas excuset à peccato.*

De Ca-

## De Castitate. Cap. 151.

Castitas virtus est: & sumptum est hoc nomen ex hoc, quod concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda. In hoc verò consistit ratio virtutis humanæ, quod aliquid secundùm rationem modificetur, cõsistit enim in anima sicut in subiecto, quamuis eius materia sit in corpore: pertinet enim ad castitatem, vt secundùm iudicium rationis, & electionem volũtatis aliquis moderatè vtatur corporalibus membris. Quæ castitas, si capitur, vt habet specialem materiam, videlicet circa concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis, est specialis virtus: si verò capitur, prout mens spiritualiter coniungitur Deo, ita quòd absti net ab omnibus illicitis, nè contra diuinum ordinem in illis delectetur, tunc est virtus generalis: hoc enim modo metaphoricè sumitur. Et castitas virtus distincta est ab abstinẽtia: quia alterius generis sunt operationes pertinentes ad vsum ciborum, quibus natura indiuidui conseruatur, & operationes pertinentes ad vsum venereorum, quibus conseruatur natura speciei, vbi enim sunt diuersę rationis delectationes, ibi sunt diuersæ virtutes. Et pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus distincta ab ipsa, sed sicut exprimens quandam circunstantiam castitatis: nam pudicitia est circa ea, de quibus homines maximè verecundãtur. Sed maximè homines verecundantur de actibus venereis, cùm motus genitalium membrorum non obediat imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum: vnde verecundatur homo nõ solùm de commixtione venerea, sed etiam de quibuscunque signis eius, vt sunt impudici aspectus, oscula & tactus, circa quæ est pudicitia: quia hæc exteriora signa magis solent deprehẽdi. Castitas verò propriè respicit ipsam veneream commixtionem, interdum tamen vnum pro alio ponitur. q. 151.

*Castitas est virt'.*

*An castitas sit virtus specialis.*

*Castitas est distincta ab abstinentia.*

*Pudicitia pertinet specialiter ad castitatem.*

## De Virginitate. Cap. 152.

Virginitas à virore dicta immunitatẽ importat ab adustione concupiscentiæ, sicut aliquid virens ab adustione caloris: sed in delectatione venereorum tria considerantur. Vnum ex parte corporis, videlicet violatio signaculi virginalis

*An virginitas in integritate carnis consistat*

ginalis. Aliud est, in quo coniungitur id quod est animæ cũ eo, quod est corporis, videlicet ipsa resolutio seminis causans delectationem sensibilem. Tertium est solum ex parte animæ, videlicet propositum perueniendi ad talem delectationem. Primum itaque positum per accidens se habet ad actum moralem, qui non consideratur per se, nisi secundùm ea, quæ sunt animæ. Secundùm verò materialiter se habet ad actum moralem, quia sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium verò se habet formaliter, & cõpletiuè, quia ratio moralium in eo, quod est rationis, completur: integritas ergo membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; cum virginitas dicatur per remotionem prędictę corruptionis, & immunitas à delectatione, quę consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Sed propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter, & completiuè in virginitate. Nec est illicita virginitas, cùm triplex sit hominis bonum. Vnum in rebus exterioribus, aliud in bonis corporis: tertium in bonis animæ. Sed exteriora bona ordinantur ad ea, quæ sunt corporis, & ea, quæ sunt corporis, ad ea, quæ sunt animæ, & quæ sunt vitæ actiuæ ad vitam contemplatiuam: vnde si quis abstinet à delectationibus corporalibus, vt liberiùs vacet cõtemplationi veritatis, hoc pertinet ad rectitudinem rationis, quod facit pia virginitas abstinendo ab omni venerea delectatione, vt liberiùs vacet diuinæ contemplationi, vt dicit Apo. 1. ad Corinth. 7. Quare virginitas virtus est: quia vbi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi inuenitur specialis ratio virtutis: sed conseruare se immunem ab omni delectationis venereæ experimento, habet quandam excellentiam laudis supra hoc, quod est conseruare se immunẽ ab inordinatione venereæ voluptatis: ideo virginitas est specialis virtus habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem. Et excellentior est virginitas matrimonio: tum propter exemplum Christi, qui matrẽ voluit virginem, & talem eam seruauit: & sic consuluit etiã Apo. primæ ad Corinth. septimo. tum quia bonum diuinum potius est humano, & bonum animæ præfertur bono vitæ actiuæ. Sed virginitas ordinatur ad bonum animæ secundùm vitam contemplatiuam, vt cogitet ea, quæ Dei sunt, matrimonium verò ordinatur ad bonum corporis, videlicet ad

*An licita sit virginitas.*

*Virginitas est virtus.*

*Virginitas excellentior matrimonio.*

ad multiplicationem filiorum, & ad vitam actiuam: quia, vt dicit Apo. habent vir, & vxor cogitare, quæ mundi sunt, ergo est excellentior matrimonio. Et virginitas maxima virtutum dici potest in genere castitatis: quia transcendit vidualem, & coniugalem castitatem. Non autem potest dici maxima simpliciter, quia finis excellit ea, quæ sunt ad finem, & quantò aliquid efficaciùs ordinatur ad finem, tantò melius est. Sed finis, ex quo virginitas redditur laudabilis, est vacare rebus diuinis: vnde virtutes theologicæ & virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res diuinas, præferuntur virginitati. Ita etiam vehementiùs operantur Martyres, vt inhæreant Deo postponentes vitam, & qui degunt in monasteriis postponentes propriam voluntatem, & omnia alia: quare virginitas non est maxima virtutum simpliciter. quæst. 152.

*Virginitas nō est maxima virtutū simpliciter.*

## *De Vitio Luxuriæ.*
## *Cap. 153.*

LVxuria maximè versatur circa concupiscentias & delectationes venereas: nā aliquis luxuriosus dicitur quasi in voluptates solutus. Venereæ autem voluptates maximè animum hominis soluunt. Secundariò verò in quibuscunque aliis ad excessum pertinentibus appropriatur. Potest tamen aliquis actus venereus esse sine peccato: hoc enim habet ordo rationis, vt omnia dirigat in suum finem: sed vsus venereorū est quoddā excellens bonum, per quod cōseruatur natura speciei humanę, sicut per cibū cōseruatur natura corporalis vnius indiuidui: vnde sicut cibus ad salutē hominis sumptus debito modo est sine peccato, ita actus venereus ad bonum finem generationis humanæ potest esse sine peccato. Quòd si quis actibus venereis vtatur contra debitum ordinem, sine dubio tales actus erunt vitiosi: nam quantò aliquid est magis necessarium, tantò magis oportet circa illud rationis ordinem seruari. Vsus autem venereorum est valdè necessarius ad conseruationē generis humani: & ideo circa illud maximè attendendus est ordo rationis. Atque vitium capitale est luxuria: nam illa propriè vitia capitalia dicuntur

*Circa quid versetur luxuria.*

*Aliquis actus venereus est sine peccato.*

*Aliquis actus venereus est peccatū.*

*Luxuria est vitiū capitale.*

cuntur, quæ finem multùm appetibilem habent, propter quem adipiscēdum homines multa alia peccata perpetrant. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima: quare multùm appetibilis est secundū appetitum sensitiuum, tum propter vehementiam delectationis, tum propter connaturalitatem talis concupiscentiæ: vnde luxuria vitium capitale est. Cuius filiæ sunt cæcitas mentis: quia per luxuriam impeditur intelligentia rationis, quæ apprehendit aliquem finem, vt bonum. Ponitur etiam præcipitatio, quæ importat subtractionem consilij. Tertiò ponitur inconsideratio, ita vt non recordentur luxuriosi iudiciorum iustorum: & quartò ponitur inconstantia, quia per luxuriam impediuntur homines, ne exequantur, quod decreuerunt esse faciendum. Et istæ sunt ex parte intellectus. Ex parte verò voluntatis, ponitur inordinatus amor sui propter delectationem, ex qua sequitur odium Dei, quia prohibet id, quod quis cupit: ponitur etiam affectus præsentis seculi, in quo quis vult frui voluptate: & per oppositum ponitur desperatio futuri seculi: dum quis nimis detinetur cardinalibus desideriis: & sic non curat peruenire ad spirituales, sed fastidit. q. 153.

*Filiæ luxuriæ cæcitas mētis, inconsideratio præcipitatio, inconstātia, amor sui, odiū Dei, affectꝰ seculi, & horror futuri.*

## *De Partibus Luxuriæ.* *Cap.* 154.

*Sex sunt species luxuriæ.*

Conuenienter sex species luxuriæ assignantur: videlicet simplex fornicatio, adulterium, incæstus, stuprum, raptus, & vitia contra naturam: in hoc enim consistit vitium luxuriæ, quòd aliquis secundùm rectam rationem re venerea non vtatur: quod vno modo contingit secūdùm materiam, in qua talem delectationem quærat, quòd si habet repugnantiam ad finem venerei actus, ita vt impediatur generatio prolis, est vitium contra naturam: si vero impeditur debita educatio prolis natæ, est simplex fornicatio. Alio modo materia, in qua exercetur actus, potest esse non conueniens rectæ rationi per comparationem ad alios homines, & hoc dupliciter. Primò, ex parte ipsius fœminæ, cui aliquis cō miscetur, quia ei debitus honor non seruatur, & est incæstus consistens in abusu personarum coniunctarum. Secundò ex parte eius, in cuius potestate est fœmina, quæ si in potestate viri est, adulterium dicitur: si in potestate patris, tunc si violentia

lentia non infertur: est stuprum: si adest violentia, est raptus. Et diuersificantur istæ species magis ex parte fœminæ, quia se habet in actu venereo fœmina, vt patiens per modum materiæ, vir autem per modum agentis: prædictæ verò species assignantur secundùm differentiam materiæ. Et peccatum mortale est fornicatio simplex: quia importat inordinationem, quæ vergit in nocumentum vitæ eius, qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam vnam vel plures: sicut patet in omnibus auibus. Secùs autem in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus in quibus est vagus concubitus, vt patet in canibus, & huiusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem, quòd ad educationem hominis non solùm requiritur cura matris, à qua nutritur, sed multò magis cura patris, à quo est instruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quàm exterioribus promouendus: & ideo contra naturam hominis est, quòd vtatur vago concubitu, sed oportet, quòd sit maris ad determinatam fœminam, cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est, quòd naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis: hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ matrimonium vocatur: & ideo dicitur esse de iure naturali, scilicet quia concubitus ordinatur ad bonum commune, totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, consequens est, quòd ista coniunctio maris ad fœminā, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatū, in Tertia Parte huius Operis agetur, cùm de matrimonij sacramento tractabitur. Vnde cùm fornicatio sit concubitus vagus, vtpotè prçter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ, & ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter prouideat proli de educatione: quia id, quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundùm id, quod communiter accidit, & non secundùm id, quod aliquo casu potest accidere. Non tamen

*Fornicatio simplex est peccatū mortale.*

*Fornicatio nō est grauiſsimũ peccatum.* est grauiſſimum peccatum fornicatio: nam grauitas peccati attenditur vno modo ſecundùm ſe,& alio modo ſecundùm accidens. Secundùm ſe attenditur grauitas peccati ex ratione ſuæ ſpeciei,quę conſideratur ſecundùm bonum, cui peccatum opponitur: ſed fornicatio eſt contra bonum hominis naſcituri, igitur grauius peccatum eſt, quod committitur contra Deum,& homicidium, quod committitur contra vitam hominis nati. Eſt tamē fornicatio grauius peccatum ſecundùm ſpeciem ſuam peccatis quæ ſunt contra bona exteriora, ſicut furtum & ſimilia. Et oſcula, tactus, & ſimilia, *Oſcula, & tact⁹ ſunt mortalia.* quãuis ex ſua ſpecie non nominent peccatum mortale: cùm fieri poſſint ex conſuetudine patriæ, vel propter aliquam rationabilem cauſam, ſunt tamē mortalia peccata ex ſua cauſa: ordinantur enim actus iſti libidinoſi in delectationem, cuius conſenſus eſt peccatum mortale, etiam ſi non ſequatur actus. *An nocturna pollutio ſit peccatum.* Nocturna verò pollutio ſecundùm ſe conſiderata, non habet rationem peccati: cùm peccatum dependeat ex iudicio rationis, quo ſublato tollitur ratio peccati: ſed dormiens non habet liberum iudicium rationis, ergo ei non imputatur: ſicut nec amenti, aut furioſo imputaretur. Si verò conſideratur pollutio ex ſua cauſa, tunc ſi illa cauſa habet rationem culpæ, nocturna pollutio eſt peccatum: ſi non habet rationem culpæ, nec ipſa eſt peccatum. *Stuprũ est vna ſpecies luxuriæ.* Et ſtuprum, quod importat illicitam defloratiouem virginum exiſtentium ſub cura parentum, eſt determinata ſpecies luxuriæ: occurrit enim quædam ſpecialis deformitas, ſi corrumpatur virgo exiſtens ſub cuſtodia patris tum ex parte puellæ quæ impeditur à legitimo matrimonio contrahendo, & ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur, ne amitteret ſignaculum virginitatis, tum etiam ex parte iniuriæ patris, qui de ea curam gerebat. Sed vbi circa materiam alicuius vitij occurrit aliqua ſpecialis deformitas, ibi poni debet ſpecies determinata illius vitij: ergo ſtuprum eſt vna ſpecies luxuriæ. Et raptus ſpecies luxuriæ eſt diſtincta à ſtupro, *Rapt⁹ eſt ſpecies diſtincta à ſtupro.* licet quandoque cùm eo concurrat: qualitercunque enim violentia adſit, ratio raptus ſaluatur, nam quandoque infertur violentia virgini & patri, quandoque patri & nō virgini. Inuenitur etiam raptus ſine ſtupro, vt ſi quis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Sed ſtuprum ſine raptu eſt quando aliquis ſine violentia virginem illicite deflorat. Et adulterium etiam determinata

minata species luxuriæ est specialem deformitatem habens circa actus venereos: importat enim accessum ad alienum thorum, in quo delinquitur contra bonum humanæ generationis, & castitatis, prout acceditur ad mulierem alteri copulatam, & impeditur bonum prolis. Sic etiam ex parte mulieris adulteræ fit contra bonum prolis, & cōtra legem Dei. Incæstus etiam habet aliquid repugnans debito vsui venereorum: nam in vsu consanguineorum, vel affinium est aliquid incongruum commixtioni venereæ. Primò propter honorificentiam naturaliter debitam parentibus, & per consequens aliis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt. vt habetur Leui. 18. Secundò quia personæ consanguineæ coniunctę de necessitate inuicem conuersantur: quare si tales non arcerentur à venerea commixtione, nimia daretur opportunitas, & sic animi hominum per luxuriā nimis emollescerēt. Tertia ratio est, quia per hoc impeditur amicorum multiplicatio: dum enim homo extraneam vxorem accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei vxoris, ac si essent consanguinei sui: & sic charitas multiplicatur. Additur quarta ratio ab Aristo. quòd cùm naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximum libidinis incentiuum. Et sacrilegium species luxuriæ poni potest: quia actus vnius virtutis, vel vitij ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum, quod committitur propter adulterium: in speciem adulterij transit: & obseruatio castitatis propter Deum transit in actum religionis. Sic actus luxuriosus violans aliquid ad diuinum cultum pertinens, ponitur species luxuriæ. Vitium contra naturam etiam specialem deformitatem habet circa venereos actus: nam & in genere repugnat rectæ rationi, & in specie repugnat ordini naturali venerei actus, qui conuenit humanæ speciei, quod pluribus modis contingit: quia si sine concubitu procuretur pollutio causa venereæ delectationis, pertinet ad immūditiam, & mollicies vocatur: si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, bestialitas dicitur, si vero fiat per concubitum ad non debitum sexum, vt masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, vel non seruatur naturalis modus concubendi, Sodomia nuncupatur. Et vitium contra naturam maximum

*Adulterium est determinata species luxuriæ.*

*Incæstus est determinata species luxuriæ.*

*Sacrilegiū ponitur luxuriæ species*

*Vitium cōtra naturam est species luxuriæ.*

est inter species luxuriæ: quia corruptio principij in quolibet genere pessima est, cùm ex ea alia dependeant, quod tam in speculatiuis, quàm practicis patet. Vnde grauissimum, & turpissimum est agere contra ea, quæ secundùm naturam determinata sunt: hinc est quòd grauissimum est hoc peccatum. Post quod est incæstus, qui est contra reuerentiam naturalem, quam coniunctis personis debemus, sed per alias species luxuriæ præteritur id solum, quod est secundùm rationem rectam determinatum, præsuppositis tamen naturalibus principiis, & ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine iniuria alterius personæ, minima est inter species luxuriæ: & maior est iniuria, si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad vsum generationis, quàm subiectæ ad solam custodiam. Vnde grauius est adulterium, quàm stuprum, & vtrunque aggrauatur per raptum. q. 154.

*Inter species luxuriæ maximum est vitiũ contra naturam.*

## *De Partibus potentialibus Temperantiæ.* *Cap.* 155.

Continentiam quidam nominant, per quam aliquis abstinet ab omni delectatione venerea: & sic continentia principalis est virginitas, secundaria verò viduitas. Alio modo quidam continentiam dicunt, per quam quis resistit prauis concupiscentiis, quæ sunt in eo vehementes: & hæc continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantùm scilicet ratio firmata est, contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundùm quam etiam appetitus sensitiuus subditur rationi sic vt in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Vnde dicit Philos. 4. Ethi. quòd continentia non est virtus sed quædam mixta, inquantum habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit ab ea, licet largè accipiendo possit dici virtus, vt est principium alicuius laudabilis operis. Et propriè circa illas passiones continentia dicitur, quæ impellunt ad aliquid consequendum, in quibus laudabile est, vt ratio retrahat hominem à prosequendo: & quia naturales inclinationes principia sunt omnium superuenientium, ideo passiones tantò vehementiùs impellunt ad aliquod prosequendum quantò magis sequuntur inclinationem naturæ;

*An continentia sit virt?.*

*Materia continentiæ circa concupiscentias tactus.*

quæ

quæ præcipuè inclinat ad ea, quæ sunt sibi necessaria, vel ad conseruationem indiuidui, vt sunt cibi, vel ad conseruationem speciei, vt sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent: vnde continentia, & incontinentia circa concupiscentias delectationem tactus versatur. Et est in voluntate, sicut in subiecto. Voluntas enim est inter rationem, & vim concupiscibilem, & ab vtraque moueri potest: nam in eo, qui est continens, à ratione mouetur, in eo autem qui est incontinens, mouetur à concupiscibili. Ipsa itaque eligit, & in potestate eius est, si vult resistere passionibus. Continentia itaque si generaliter sumitur pro cessatione ab omnibus venereis delectationibus, potior est temperantia: si verò capitur, secundùm quòd importat resistentiam rationis ad prauas concupiscentias, quæ sunt in homine, sic temperantia potior est continentia: quia bonum virtutis laudabile est ex eo, quòd est secundùm rationem. Plus enim viget bonum rationis in eo, qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitiuus est subiectus rationi, & quasi edomitus, quàm in eo, qui est continens, in quo appetitus sensitiuus vehementer resistit rationi per prauas concupiscentias. Vnde comparatur continentia ad temperantiam, sicut perfectum ad imperfectum. q.155.

*Voluntas subiectū continentia.* *An continentia sit potior tēperantia.*

## *De Incontinentia. Cap. 156.*

INcontinentia maximè est ex parte animæ: nam vnumquodque magis attribuitur ei, quod est causa per se, quàm ei, quod præstat solam occasionem. Sola autem occasio præstatur à corpore: quia ex dispositione eius possunt insurgere vehementes passiones in appetitu sensitiuo, quæ licet vehementes sint, non tamen sufficientes sunt causa incontinentiæ, sed sola occasio: nam per vsum rationis semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones intantùm insurgant, quòd totaliter vsus rationis tollatur, vt in amentibus accidit, non remanet ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non adest in eis iudicium rationis, quod continens seruat, & incontinens deserit. Vnde relinquitur, quòd causa incontinentiæ per se sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit duobus

*Incontinentia per tinet ad animam*

modis. Vno, quando anima passionibus cedit antequàm ratio consiliecur, quæ quidem vocatur irrefrænata incontinētia, vel præuolatio. Alio modo, quādo nō permanet homo in his, quæ consiliata sunt: eò quòd debiliter est firmatus in eo, quod ratio iudicauit. Vnde & hæc incontinentia vocatur debilitas: & sic patet, quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet. Et incontinentia vno modo propriè, & simpliciter attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, & sic peccatum est: quia incontinens recedit ab eo, quod est secundùm rationem, & vlterius immergetse quibusdam turpibus delectationibus. Alio modo attenditur incontinentia, circa aliquid propriè quidem, inquantùm homo recedit ab eo, quod est secundùm rationem, sed nō simpliciter, vt si quis non seruat modum rationis in concupiscentia honoris, diuitiarum, & similium: quæ secundùm se videtur esse bona, circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundùm quid, & sic est peccatū, non ex eo, quòd aliquis ingerat se prauis concupiscentiis, sed quia non seruat debitum modum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertiò dicitur incontinentia non propriè, sed secundùm similitudinem, sicut circa virtutes, & alias res, quibus homo non potest male vti: nam ita quis totaliter per bonam concupiscentiam secundùm rationem ducitur, sicut aliquis per malam: & ista incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis. Et intemperatus grauius peccat, quàm incontinens: voluntas enim intemperati inclinatur ad peccatum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito, sed voluntas incōtinentis inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis, inde est, quòd incontinens statim pœnitet transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimò gaudet se peccasse, eò quòd operatio peccati sibi facta est connaturalis secundùm habitum, vnde de his dicitur Prouer. 2. quòd lętantur, cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis. Vnde patet quòd intemperatus est multo peior, quàm incontinens. Et peccatū incontinentiæ, si consideratur quantum ad malum, in quod incidit à ratione discedens propter proximi nocumentū grauius est, quàm

*An incōtinētia omnis sit peccatū.*

*Grauius peccat intēperat⁹, quàm incontinēs.*

*An incōtinentia grauius peccet, quàm incontinēs concupiscent.e.*

quàm incontinentia concupiscentiæ: sed si consideratur ex parte passionis, ex qua ratio superatur, turpior est incontinentia concupiscentiæ, quàm iræ: quia maiorem habet ordinationem. Primò namque motus iræ participat aliqualiter rationem, cùm ad vindicandam iniūriam tendat, licet non perfectè: quia non seruat debitum modum, motus verò concupiscentiæ est totaliter secundum sensum, & nullo modo rationem seruat. Secundò motus iræ magis sequitur corporis complexionem propter velocitatem motus choleræ vnde magis in promptu est dispositus ad irascẽdum, quòd irascatur, quàm dispositus ad concupiscendum, vt concupiscat: & sic frequẽtius ex iracundis nascuntur iracũdi. quã ex concupiscentibus concupiscentes, quod autem prouenit ex naturali dispositione, reputatur magis venia dignũ. Tertiò, ira quærit manifestè operari, concupiscentia verò latebras quærit, & dolosè subintrat. Quartò concupiscens delectabiliter operatur, sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus. Quare concupiscens grauiùs peccat. q. 156.

*Clementia et mã suetudo non sunt idem.*

## *De Clementia, & Mansuetudine.* Cap. 157.

Clementia, & mansuetudo non sunt idem, quamuis in eundem effectum concurrant: differunt enim, quia clementia est moderatiua exterioris punitionis, cùm pœnas respiciat, quæ exteriùs adhibentur ad vindictam: mansuetudo verò propriè diminuit passionem iræ. Et ambæ sunt virtutes: quia per ipsas appetitus rationi subditur, quod ad virtutem moralem pertinet: clementia enim respicit in diminuendo pœnas, nec virtuti seueritatis opponitur, cùm quælibet faciat, secundùm quòd oportet, & prout ratio requirit. Similiter mansuetudo secundùm rectam rationẽ moderatur iras. Et adiunguntur temperantiæ, sicut virtuti principali: quia partes assignantur virtutibus principalibus, secundùm quòd ipsas imitantur in aliquibus materiis secundariis, quantùm ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis: sicut firmitas in fortitudine, æqualitas in iustitia, & refrænatio in temperantia. Clementia autem, & mansuetudo in refrænatione consistunt, videlicet in diminutione pœnarum, & mitigatione iræ. Non tamen possibile est, quòd clementia, & mansuetudo sint virtutes potissimæ simpliciter: quia laus

*An clemẽtia & mansuetudo sint virtutes.*

*An clemẽtia & mansuetudo sint partes tẽperantiæ.*

*An clemẽtia & mansuetudo simpliciter sint potissimæ virtutes.*

earum attenditur in hoc, quòd retrahunt à malo, prout iram, vel pœnam diminuunt. Virtutes verò, quæ ordinant in bonum, sunt simpliciter maiores. Sed nihil prohibet aliquas virtutes secundùm quid habere excellentiam inter alia, & sic mansuetudo, quæ liberat animum ab impetu iræ, & facit hominem esse sui compotem, potest dici potissima: sic etiam clementia, prout diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est omnium potissima. q. 157.

## *De Ira.* *Cap. 158.*

*Irasci secundũ rationem licitũ est, secus contra.*

IRa passio est appetitus sensitiui: in qua passione dupliciter malum inueniri potest. Vno modo ex ipsa specie passionis ratione obiecti, sicut inuidia secundùm speciem suam importat quoddã malũ: quia tristitia est de bono aliorum, quod secundùm se rationi repugnat, cùm semper malum sonet, quod non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ, cũ benè, & malè appeti possit. Alio modo inuenitur malum in aliqua passione secundùm superabundantiam, vel defectum ipsius: & sic in ira inueniri potest, cùm quis plùs, vel minùs irascitur præter rationem rectam: quod si quis irascitur secundùm ipsam, licitum est, & laudabile. Est itaque attendendus ordo rationis. Primò quantùm ad id, in quod tendit, quod est vindicta, & si fiat secundùm rationem, ira vocatur per zelum: si verò illam appetat sine ordine rationis, nominabitur ira per vitium. Attendendus est etiam ordo rationis circa iram, quantùm ad modum irascendi, vt non immoderatè feruescat interius, vel exteriùs: quia sic peccatum est ira. Quæ aliquando veniale est propter imperfectionem actus, vel ex parte appetentis, quia motus iræ præuenit iudicium rationis, vel etiam ex parte appetibilis, vt si appetat in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil reputatur, ita quod si actu inferatur, non esset peccatum mortale: putà trahere puerum per capillos, & similia. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus, quantùm ad modum irascendi, vt si interius nimis ardenter irascatur, vel exteriùs iræ signa nimis manifestat: sic enim esset mortale, si ex his excideret à dilectione Dei, vel proximi: ex genere autem suo non est peccatum mortale. Nec est grauissimum peccatum: quia ira appetit

*Quando ira peccatum est.*

*An irasci peccatũ mortale.*

appetit malum pœnæ alicuius ſub ratione boni, quod eſt vindicta, & ſic ex parte mali conuenit cum peccatis, quæ appetunt malum proximi, putà cum inuidia, & odio. Sed odium eſt grauius, quia appetit abſolutè malum alicuius, & inuidus appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ: vnde patet odium eſſe grauius inuidia, & inuidia, quàm ira, quia peius eſt appetere malum ſub ratione mali quā ſub ratione boni: & peius eſt appetere malum ſub ratione boni exteriùs, quod eſt honor, vel gloria, quàm ſub rectitudine iuſtitiæ, vt facit ira. Quantùm verò ad inordinationem, quæ eſt ſecundùm modum iraſcendi: ira habet quandam excellentiam propter vehementiam, & velocitatem ſui actus: vnde Greg. in 5. Mor. Iræ ſuæ ſtimulis accenſum cor palpitat. &c. Conuenienterque determinat ſpecies Phil. quòd iracundorum quoſdam vocat acutos, qui nimis citò ex qualibet leui cauſa iraſcuntur, & ex eo quòd ira nimis perſeuerat, & illata iniuria in memoria multùm retinetur, graues, & amaros vocat. Inquantùm verò ex parte vindictæ obſtinato animo quæruut, quouſque puniatur, difficiles appellat. Et ponitur ira capitale vitium, quia ex ea multa oriri poſſunt. Primò, ex parte obiecti, cùm multùm ſit appetibile, inquantùm vindicta appetitur ſub ratione iuſti, vel honeſti. Alio modo ex ſuo impetu, quo mentem præcipitat ad quæcunque inordinatè agenda: vnde vitium capitale eſt. Atque tripliciter conſideratur ira. Vno modo, prout eſt in corde: & ſic ex ea naſcitur indignatio contra quem iraſcitur, & ex parte ipſiúſmet tumor mentis, prout diuerſas vias excogitat iratus. Alio modo conſideratur ira, ſecundùm quod eſt in ore, & ex ea ponitur clamor, per quem intelligitur confuſa locutio: oritur etiam inordinatio, prout quis in iniurioſa verba prorumpit, quæ ſi ſunt contra Deum dicitur blaſphemia, ſi verò contra proximum, dicitur contumelia. Tertio modo conſideratur ira, ſecundùm quod procedit ad facta: & ſic ex ea oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia nocumenta, quæ proximis inferuntur ex ira. Inueniúrque aliquod vitium iræ oppoſitum proueniens ex defectu ipſius: nam iracundia, quæ cum cauſa eſt, non eſt iracundia, ſed iudicium. Sequitur enim appetitus inferior motum voluntatis, niſi aliquid repugnet: vnde non poteſt totaliter deficere motus iræ, niſi per ſubtractionem,

*Ira nō eſt grauiſsimum peccatum.*

*Iracūdiæ ſpecies à Philoſopho traditæ.*

*Ira vitiū capitale eſt.*

*Sex filiæ iræ, rixa, tumor mētis, cōtumelia, clamor, indignatio, et blaſphemia.*

*Aliquod vitiu procedit ex defectu iræ.*

nem, vel debilitatem motus voluntarij, & ideo defectus iræ vitiosus est, sicut & defectus voluntatis ad puniendum secundùm iudicium rationis. q. 158.

## De Crudelitate. Cap. 159.

*Crudelitas opponitur clementiæ, et differt sæuitia à crudelitate.*

CRudelitas clementiæ opponitur: nam clemens ex animi lenitate, & dulcedine diminutiuus est pœnarum. Crudelis verò ex asperitate, & horribilitate pœnas auget, & superexcedit: à crudelitate enim dicitur, quia cruda asperum saporem solent habere. Differtque crudelitas à feritate: nam ferus propriè dicitur, cum sæuitia vtitur in pœnis inferendis, non considerando aliquam culpam eius, qui punitur, sed solùm hoc, quod delectatur in cruciatu hominum. Vnde talis delectatio bestialis est, crudelitas verò attendit culpam in eo, qui punitur, sed excedit modum in puniendo: quare differt crudelitas à sæuitia, seu feritate, sicut malitia humana à bestialitate. q. 159.

## De Modestia. Cap. 160.

*Modestia est pars têperantiæ.*

MOdestia temperantiæ tanquàm principali adiungitur: quia vbicunque est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea, quæ mediocriter se habent: nam quantùm ad omnia oportet vitam hominis secundùm virtutes esse regulatam, vnde sicut suprà dictum est, magnificentia est circa magnos sumptus, & tamen necessaria est liberalitas circa sumptus mediocres, ita etiam sicut temperantia moderationem adhibet circa maximas delectationes tactus, modestia adhibet in aliis mediocribus. Quæ non solû se habet circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores, secundùm Tullium, qui plura moderanda posuit. Quorum vnum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem, quod moderatur studiositas, quæ opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus, & actiones, vt scilicet decenter, & honestè fiant tam in his, quæ seriò, quàm in his, quæ ludo aguntur. Quartum autem est

*An modestia sit solùm circa exteriores actiones.*

est, quod pertinet ad exteriorem apparatum, putà in vestibus, & in aliis huiusmodi. q. 160.

## *De Speciebus Modestiæ. Cap. 161.*

HVmilitas, secundum quòd importat laudabilem quandam deiectionem in ima est virtus: nec opponitur magnanimitati, quæ animum impellit ad magna secundùm rectam rationem: hæc enim reprimit appetitum, ne tendat in magna secundùm eandem rationem. Nam quidam sunt motus appetitiui, qui se habent per modum impulsionis: & circa hos oportet esse virtutem moralem moderantem, & refrænantem. Sed circa illos, qui se habent per modum retractionis ex parte appetitus, oportet esse virtutem firmantem, & repellentem. Quare circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Vna quæ temperet animum, ne immoderatè tendat in excelsa, & hoc pertinet ad humilitatem: alia quæ firmet animum cõtra desperationem, & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, & hæc est magnanimitas. Quæ humilitas essentialiter in appetitu consistit: motum enim eius dirigit, & moderatur, quamuis necessaria sit cognitio proprij defectus, vt cognoscat quis id, in quo deficit à proportione eius, quod suam virtutem excedit: nam cognitio ista regula est ipsius appetitus, ne referatur in ea, quæ sunt contra se. Et quia in homine consideratur id quod Dei est, videlicet quicquid pertinet ad salutem & perfectionem, & id, quod est hominis, videlicet quidquid pertinet ad defectum, ideo quilibet homo secundùm id, quod suum est, debet cuilibet proximo se subiicere, quantum ad id quod Dei est: sed non requirit humilitas, vt aliquis subiiciat id, quod Dei est in seipso, ei, quod apparet esse Dei in altero, cùm illi, qui dona Dei participant, cognoscant ea se habere secundum Ap. primæ ad Cor. 2. Vnde sine præiudicio humilitatis possunt dona accepta à Deo præferre donis collatis aliis, vt dicitur ad Ephes. 3. Similiter non requirit humilitas, vt aliquis id, quod suum est in seipso, subiiciat ei, quod est hominis in proximo: alioquin oporteret, vt quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio: cùm tamen ad Galat. dicat Ap. Nos natura Iudæi, & non ex Gentibus peccatores. Potest tamen quis reputare aliquid boni in prox

*Humilitas est virtus.*

*Humilitas essentialiter est in appetitu.*

*An homo debeat se omnibus per humilitatem subiicere.*

proximo, quod non habeat ipse, vel aliquid mali esse in se quod non sit in alio, & se ex eo potest subiicere ei per humilitatem. Et quia in virtutibus attenditur similitudo, quantũ ad modum virtutis: ideo humilitas pars modestiæ, seu temperantiæ ponitur: ipsa enim est, quæ laudem maximè habet in refrænatione, & retractione impetus passionis: vnde omnes virtutes refrænantes, & reprimentes tales impetus, partes temperantiæ ponũtur, & sicut mansuetudo reprimit motum iræ, propter quod ponitur pars temperantiæ, ita humilitas, quæ est quædam moderatio spiritus in magna tendentis. Et post virtutes theologicas, quæ habent vltimum finem pro obiecto, & iustitiam legalem, quæ secundum ordinem finis, ordinat ea, quæ sunt ad finem: humilitas est potissima virtutum quia hominem bene subiectum facit in vniuersali, quantum ad omnia, aliæ verò virtutes quantùm ad aliquam materiam specialem. Tenet enim humilitas primum locum, vt remouens prohibens, in quantùm expellit superbiam, & præbet hominem subditum ad suscipiendum influxum diuinæ gratiæ. Et conuenienter distinguuntur gradus 12. humilitatis, videlicet vt humilis figat aspectus ad terrã, pauca verba loquatur, & non clamosa voce, non sit promptus in risum, taceat vsque ad interrogationem, teneat regulam monasterij, credat & pronunciet se omnibus viliorem, confiteatur ad omnia se indignum, confiteatur peccata, in duris & asperis patientiam amplectatur, cum obedientia Superiori se subdat, voluntatem propriam non delectetur implere, ac Deum timeat, memórque sit omnium, quæ præcipit, humilitas enim refrænare habet impetum animi, ne tendat in magna inordinatè. Sic igitur ista ponũtur, quorum quædam pertinent ad reuerentiam Dei, quæ est radix humilitatis, & quædam pertinent ad appetitum, vt non sequatur propriam voluntatem, sed regulet eam secundum arbitrium Superioris, & propter dura non desistat: quædam etiam pertinent ad actus interiores, & quædam ad exteriores, & ad hæc omnia reducuntur. q. 161.

*Humilitas est pars modestiæ seu temperantiæ.*

*Humilitas maxima virt⁹*

*Duodecim gradus humilitatis secundum beatũ Benedictũ.*

## *De Superbia. Cap. 162.*

*Superbia est peccatum.*

SVperbia dicitur ex eo, quòd quis per voluntatem tendit contra id, quod est: superbus enim vult videri super id

quod

quod eſt, vnde peccatum eſt: nam recta ratio requirit, vt voluntas vniuſcuiuſque feratur in id, quod ei proportionatur: quare rectè rationi aduerſatur ſuperbia. Quę ſi conſideratur prout eſt inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, eſt ſpeciale peccatum: quia ſpeciale habet obiectum. Si verò conſideratur ſecundùm redundantiam in alia peccata: ſic habet quandam generalitatem: cùm ex ea oriri poſſint omnia peccata. Vno modo per ſe, inquantùm aliquis inordinatè appetit propriam excellentiam, Alio modo indirectè, & per accidens, prout homo per ſuperbiam contemnit diuinam legem per quam prohibetur à peccando. Et propriè ſubiectum ſuperbiæ eſt iraſcibilis: ex proprio enim obiecto capitur ſubiectum virtutis, & vitij, ſed obiectum ſuperbiæ eſt arduum, quia eſt appetitus propriæ excellentiæ: ergo ad iraſcibilem pertinet: largè tamen ad appetitum intellectiuum etiam attinet, quia arduum, quod reſpicit ſuperbia, communiter inuenitur & in ſenſibilibus, & in ſpiritualibus rebus: vnde & in dæmonibus ſuperbia ponitur. Et quatuor aſſignantur ſuperbiæ ſpecies, videlicet æſtimare bonum à ſeipſo habere, & bonum datum à Deo credere pro ſuis accepiſſe meritis, item iactare ſe habere quod non habet, & deſpectis cæteris ſingulariter velle videri, hæc enim important immoderatum excellentiæ appetitum, qui non eſt ſecundùm rectã rationem. Atque peccatum mortale eſt ſuperbia: quia extollit ſe ſupra id, quod ſibi præfixum eſt ſecundùm diuinam regulam, vel menſuram: nam ſuperbus non vult ſubiici Deo, quod facit humilis. Vnde ſecundùm genus ſuum ſuperbia peccatũ mortale eſt. Sed ſicut in aliis, quæ ex ſuo genere ſunt peccata mortalia, inueniuntur aliqui motus, qui ſunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia ſcilicet præueniũt rationis iudicium, & ſunt præter eius conſenſum, ita etiam circa ſuperbiam accidit aliquos motus eſſe veniales, dum eis ratio non conſentit. Grauiſſimum tamen peccatum eſt ſuperbia ex parte auerſionis: quia in aliis peccatis auertitur homo à Deo vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, ſiue propter deſiderium cuiuſcunque alterius boni. Sed ſuperbia habet auerſionem à Deo ex hoc ipſo, quòd nõ vult ſubiici ei, ac eius regulæ: quare auerti à Deo, & à præceptis ſuis per ſe ad ſuperbiam pertinet, in aliis verò peccatis eſt quaſi conſequens. Sed id quod per ſe eſt, potius eſt eo, quod

*Superbia eſt ſpeciale peccatum.*

*Subiectũ proprium ſuperbiæ eſt iraſcibilis.*

*Quatuor ſuperbiæ ſpecies à Gregorio aſſignantur.*

*Superbia eſt mortale peccatum.*

*Grauiſſimum eſt peccatũ ſuperbia.*

N eſt per

est per aliud, & maximum est peccatum: quia magnitudinē præstat aliis peccatis, inquantùm ex superbiæ contēptu procedunt. Ex parte verò conuersionis non habet superbia, quòd sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit secundùm rationem, nō habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Cùm itaq; auersio à Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, ad superbiam per se pertineat, & ad alia peccata ex cōsequenti: hinc est, quòd habet rationem primi, & principium omnium peccatorum, dicitur. Et superbia vno modo consideratur, secundùm quòd est speciale peccatum, alio modo, prout influentiam quandam habet in omnia peccata. quam considerans Greg. inter peccata capitalia non connumerat superbiam, sed eam reginam vocat, & matrem vitiorum 31. Moral. Alij, vt speciale peccatum est, capitale nominant. q. 162.

*Superbia primum omnium peccatorum.*

*Superbia non ponitur vitiū capitale à Gregorio.*

## *De peccato primi Hominis.* *Cap. 163.*

*Primum peccatū hominis superbia.*

PEccatum primi hominis fuit superbia: nam ibi fuit primum hominis peccatū, vbi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sed homo in statu innocentiæ ita institutus erat, vt nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Vnde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani in appetendo aliquod sensibile bonū, in quod tendat concupiscētia carnis prȩter ordinem rationis: nam primò inuenitur inordinatio in exteriori motu animæ, quàm in exteriori actu corporis, nec amittitur sanctitas corporis manente sanctitate animæ. Vnde relinquitur, quòd prima inordinatio appetitus fuit ex hoc, quod aliquod bonū spirituale supra mensuram suam à Deo præstitutam inordinatè appetiit: hoc autem ad superbiam pertinet, inordinatè propriam excellētiam appetere, ex qua causata est inobedientia gulæ, & scientiæ appetitus. Sed non appetiit homo similitudinem Dei in omnimoda æquiparantia, quia hæc non cadit in apprehensione hominis maximè sapientis, sed appetiit similitudinem imitationis, qualis possibilis est creaturȩ, inordinatè tamen supra suam mensuram: nam omne bonum in creatura existens participatur à Deo. Bonum autem participatum à creatura secundùm tria attendi potest. Primò quidem secundùm ipsum esse naturæ, & hoc

*Quomodo homo appetierit diuinā similitudinē.*

& hoc à principio sortiti sunt angelus, & homo. Secundò verò quantùm ad cognitionem: & hanc angelus statim accepit, de quo dicitur Ezec. 28. Tu signaculum similitudinis plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione eam nondum actu adeptus erat, sed solùm in potentia. Tertiò quantùm ad potestatem operandi, & hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia vtrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem peruenirent: inordinatè ergo homo appetiit similitudinem Dei non naturæ, sed scientiæ boni, & mali, sicut ei suggessit serpens, vt per virtutem propriam determinaret sibi, quid esset bonum, vel malum, & per seipsum cognosceret, quid sibi boni, vel mali esset futurum. appetiit etiam similitudinem Dei, quantùm ad propriam potestatem operandi, vt virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Diabolus verò appetiit similitudinem Dei, quantùm ad potestatem, contempto diuinæ regulæ ordine. Et peccatum primi parentis, si consideratur eius grauitas, ex sua specie non fuit cæteris grauius: quia superbia, quamuis secundùm suum genus habeat quandam excellentiam, maior tamen est superbia, qua quis Deum negat, vel blasphemat, quàm superbia, quæ inordinatè diuinam similitudinem appetiit, vt fuit in primis parentibus. Sed secundum conditionem personarum primum peccatum habuit maximam grauitatem propter perfectionem status illorum: vnde grauissimum fuit secundùm quid, non autem simpliciter. Et considerata persona Adam, & Euæ, grauius fuit peccatum Adam, quia perfectior erat muliere. Sed quantum ad genus peccati, æquale erat peccatum vtriusque videlicet superbia: quantum verò ad speciē superbiæ, ex triplici ratione grauius peccauit Eua. Primò, quia maior fuit eius elatio: nam credidit verum esse, quod diabolus suasit, Deum s. prohibuisse ligni esum, ne ad eius similitudinem peruenirent, contra hoc superbè se erexit mulier, & Dei similitudinem voluit obtinere contra eius voluntatem. Sed vir non credidit hoc esse verum: vnde non voluit consequi similitudinem contra Dei voluntatem, sed superbiuit in hoc, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundò mulier non solùm peccauit ipsa,

*An peccatū primorū parentū fuerit cæterīs grauius?*

*An peccatū Adā fuerit grauius peccato Euæ*

sed etiam viro peccatum suggessit: & sic in Deum, & proximum. Tertiò peccatum viri diminutum est ex hoc, quod consensit amicabili quadam beneuolentia, qua plerunque fit, vt offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus: quod facere non debuit. Quare grauius fuit peccatum Euæ.q.163.

## *De Pœnis peccati primi Parentis.* *Cap. 164.*

*Mors est pœna peccati primorū parentum.*

MOrs, & omnes corporales defectus pœna fuerunt peccati primorum parentum, sicut etiam rebellio carnalis appetitus ad spiritum: nam in prima hominis institutione hoc beneficium fuit ei collatum diuinitùs, vt quandiu mens eius Deo esset subiecta, inferiores animæ vires rationali menti subiicerentur, & similiter corpus animæ: sed quia mens hominis per peccatum à diuina subiectione recessit: consecutum est, vt nec inferiores vires rationi totaliter subiicerentur. Vnde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, vt nec corpus totaliter subiiceretur animæ: ex quo sequitur mors, & alij corporales defectus, vita enim, & incolumitas corporis consistit in hoc, quod subiiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni, & per oppositum mors, ægritudo, & quilibet defectus corporalis pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam.

*An pœna particulare primorum parentum conuenienter determinetur in Scriptura.*

Fuerunt ergo primò priuati beneficio diuino, quo humanæ naturæ integritas in eis conseruabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit: & ideo dupliciter puniti fuerunt. Primò quantùm ad hoc, quòd subtractum fuit eis id, quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi. Secundò, quantùm ad hoc, quod attributa sunt eis illa, quæ naturæ tali beneficio destitutæ conueniebant. Nam quantùm ad corpus, mulieri data est pœna portandæ prolis cum tædio, & pariendi eam dolore, necnon subiectionis ad virum in domestica conuersatione. Viro autem data est in pœnam terræ sterilitas, impedimenta, quæ proueniunt terram colentibus, & comestio panis cum sudore. Sed quantùm ad animam passi sunt rebellionem carnis ad spiritum: ex qua confusi sunt.

Vnde

Vnde dicitur: Et cognouerunt se esse nudos. Passi sunt etiam increpationem propriæ culpæ, cùm dictum est, Ecce Adam factus est quasi vnus ex nobis. Tertiò passi sunt commemorationem futuræ mortis: vnde dicitur, Puluis es, & in puluerem reuerteris. q. 164.

## De Tentatione primorum Parentum. Cap. 165.

Conueniens fuit hominem in statu innocétiæ posse tentari à Diabolo, sicut etiam iuuabatur ab angelo: talis enim erat natura humana, vt ab aliis creaturis iuuari, & impediri posset. Et secundùm suam sapientiam diuina prouidentia reliquit eum in manu consilij sui, poterátque sine difficultate tentationi resistere: quia ex beneficio gratiæ nulla creatura poterat ei nocere contra propriam voluntatem. Et quia compositus est homo ex natura intellectiua, & sensitiua: ideò diabolus in eius tentatione illum incitauit ad peccandum ex parte intellectus, promittendo similitudinem diuinitatis per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Et ex parte sensus vsus est sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim tentans in eadem specie, videlicet virum per mulierem, partim in eodem genere, videlicet mulierem per serpentem, & partim ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum. quæst. 165.

*Conueniés fuit homo tentare tur à diabolo.*

*Conueniens modus fuit primæ tentationis.*

## De Studiositate. Cap. 166.

Studiositas propriè est circa cognitionem: quia virtutes illam materiã sibi propriè attribuunt, circa quam primò & principaliter sunt: sicut fortitudo circa pericula mortis, & temperantia circa delectationes tactus. Cùm ergo studium importet vehemétem applicationem mentis in aliquid, ipsa verò mens non applicetur nisi cognoscendo illud, sequitur, quòd prius mens applicetur cognitioni, & secundariò ad ea, in quibus per cognitionem dirigitur: vnde studium priùs respicit cognitionem, & posteriùs illa, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Et pars temperantiæ ponitur, vt secundaria virtus ei adiuncta: nam temperantia moderatur appetitũ, ne superfluè tendat in id, quod naturaliter cõcupiscitur. Sed anima naturaliter cognoscere desiderat: ergo

*Studiositas propriè est circa cognitioné.*

*Studiositas est pars temperantiæ.*

quantùm ad hoc studiositas habet illam refrænare: & sic sub modestia comprehenduntur. q. 166.

## De Curiositate. Cap. 167.

*An possit esse curiositas circa cognitionẽ intellectiuã*

COgnitio veritatis per se bona est, sed per accidẽs potest esse mala: vt si quis de ipsa superbiret, vel ea vteretur ad peccãdum. Appetitus verò cognoscẽdæ veritatis, circa quem est studiositas, potest habere rectitudinem, vel peruersitatem. Vno modo prout quis suo studio tendit in cognitionem veritatis, & per accidens iungitur ei malum, vt in his, qui student, vt inde superbiant, vel aliquod vitium perpetrent. Alio modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus, & studij ad discendam veritatem. & hoc quadrupliciter. Vno modo, prout per studium minùs vtile retrahuntur ab eo, quod ex necessitate illis incumbit. Alio modo, si quis studet addiscere à quibus non licet, vt à dæmonibus quidam futura perquirunt. Tertiò si quis appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem videlicet ad cognitionem Dei. Quartò, si quis studet ad cognoscendam veritatem supra facultatem proprij ingenij: quia per hoc homines de facili in errores labũtur. Quod

*Vitiũ curiositatis est circa sensibilẽ cognitionem.*

vitium etiam circa sensitiuam cognitionem est vno modo, inquantùm non ordinatur ad aliquid vtile, sed potius hominem auertit ab aliqua recta cõsideratione. Alio modo, prout ipsa cognitio sensitiua ordinatur ad aliquid noxium, vt inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum, & diligens inquisitio eorum, quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum: quòd si ordinatè fieret tale studium, virtuosa esset talis studiositas circa sensibilem cognitionem. q. 167.

## De Modestia, secundùm quòd consistit in exterioribus motibus Corporis. Cap. 168.

*Modestia consistit in exterioribus motibus corporis.*

CVm exteriora membra corporis ad imperium rationis moueantur, circa eorum motus virtus moralis consistit, vno modo secundùm inconuenientiam personæ, alio modo secundùm conuenientiam ad exteriores personas, negocia

negocia, seu loca, quas virtutes Andronicus ornatum, & ordinationes appellat. Et circa ludos Philò. eutrapeliam ponit, quæ à bona conuersione dicitur, prout bene conuertit aliqua dicta vel facta in solatium: oportet enim animam aliquando refocillari à fatigatione animali, sicut etiam accidit corpori à laboribus, quod in fatigatione animæ etiam laborat, inquantùm anima intellectiua vtitur viribus operantibus per organa corporea, ita quòd quantò magis operibus rationis intendit, tantò magis fatigatur: vnde sicut fatigatio corporalis soluitur per corporis quietem: ita animæ fatigatio per delectationem, quæ est animæ quies. Hæc verò delectatio ludicra, seu iocosa vocatur: qua necesse est aliquando vti propter animæ quietem. Tria tamen sunt cauenda. Primò, quòd talis delectatio non quæratur in turpibus, vel nociuis. Secundò, ne totaliter grauitas animi relaxetur. Tertiò, vt congruat personæ, tempori, & loco, & secundùm alias circunstantias debite ordinetur. Superfluum itaque in ludo est, quod regulam rationis excedit. Quod vno modo est ex ipsa specie actionum, quæ assumuntur in ludum, quando scilicet vtitur aliquis causa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his, quæ vergunt in proximi nocumentum: quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet, quòd excessus in ludo est peccatum mortale. Alio modo potest esse excessus in ludo secundùm defectum debitarum circunstantiarum: putà cùm aliqui vtuntur ludo vel temporibus, vel locis indebitis, aut etiam præter conuenientiam negocij, seu personæ: & hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei. Quandoque verò est peccatum veniale: vt si quis non tantum afficitur ad ludum, quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere. Et in defectu ludi consistit aliquod peccatum: quia contra rationem facit, qui honestam delectationem impedit, & aliis onerosum se præbet: cum autem ludus sit vtilis propter quietem, quies verò, & delectatio non propter se quæruntur, sed propter operationem, ideo defectus ludi minùs vitiosus est, quàm super excessus: quia parum de delectatione sufficit ad vitam, sicut parum de sale sufficit in cibo. quæstione 168.

*In ludis est aliqua virtus.*

*In superfluitate ludi est peccatum.*

*In defectu ludi est aliquod vitium.*

*Circa exteriorem cultũ potest esse vitiũ, & virtus.*

Virtus, & vitium esse potest circa exteriorem ornatum ex parte hominis, qui inordinatè vtitur eo. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Vno quidem modo per comparationem ad consuetudinem: turpis enim est pars non congruens suo Vniuerso. Alio modo ex affectu inordinato, ex quo quandoque contingit hominem nimis libidinosè talibus vti, siue secundum consuetudinem eorum, cum quibus viuit, siue præter eorum consuetudinem. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Vno modo per hoc, quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quęrit. Alio modo secundùm quod homo per superfluum cultum vestium quærit delitias, prout vestis ordinatur ad fomentum corporis. Tertiò, secundùm quòd nimiam sollicitudinem ponit homo ad exteriorem cultum etiam quòd non sit inordinatio ex parte finis: & secundùm hoc ponit Andronicus contra primam inordinationem humilitatem quæ est habitus non superabundans in sumptibus & excludit intentionem gloriæ, & per se sufficientiam, quæ excludit intentionem delitiarum, necnon simplicitatem, quæ excludit superfluam talium sollicitudinem. Sed ex parte defectus etiam potest esse inordinatio, vno modo ex negligentia, quæ pertinet ad molliciem, alio modo ex eo, quòd ipsum defectum exterioris cultus ordinat ad gloriam, quod pertinet ad iactantiam, & est vitium superstitionis: vilia namque vestimenta eis portare præcipuè competit, qui alios verbo, & exemplo ad pœnitentiam mouent. Et circa ornamenta mulierum eadem attendenda sunt, quæ dicta sunt circa exteriorem cultum: potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc, quòd viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Illę verò, quæ non habent viros, nec volunt habere, non possunt sine peccato appetere, vt placeant virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est eis dare incentiuum peccandi: quod si faciant hac intentione: mortaliter peccant, si verò ex leuitate, vel vanitate quadam propter iactantiam non semper est peccatum mortale, & idem dicendum de viris, quæst. 169.

*An ornamenta mulierum sit sine peccato.*

De-

## *De Praeceptis Temperantiae.* Cap. 170.

PRæcepta temperantiæ conuenienter in lege diuina traduntur: nam in Decalogo ea dantur quæ directiùs ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi. Sed inter vitia temperantiæ maximè videtur oppositum dilectioni proximi adulterium, per quod aliquis vsurpat sibi rem alienam, abutendo vxore proximi, ideo ibi prohibetur adulterium, non solũ secundùm quod opere completur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur. Sic etiam conuenienter dantur de virtutibus annexis, quæ si considerantur secundùm se, non habent directè habitudinem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorum, quæ pertinent ad ipsum hominem. Quantùm verò ad suos effectus possunt respicere ad dilectionem Dei, & proximi, & secundùm hoc ponuntur quædam præcepta in Decalogo pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum partibus temperantię: sicut ex ira, quę opponitur mansuetudini, procedit aliquis interdum ad homicidium, quod in Decalogo prohibetur. Et quia præcepta hæc sunt quædam vniuersalia principia legis diuinæ, oportuit ea esse communia: vnde non poterant aliqua præcepta communia affirmatiua dari de temperantia: cum vsus eius varietur secundùm diuersa tempora: & secundùm diuersas hominum leges & consuetudines. q. 170.

*Conuenienter dantur præcepta temperantiæ*

*Sic etiam de virtutibus annexis temperantiæ conuenienter dantur præcepta*

## *De Prophetia.* Cap. 171.

PRophetia primò, & principaliter consistit in cognitione: cùm ea cognoscat, quæ procul, & remota sunt ab hominum cognitione. Sed quia, vt dicicitur primę ad Cor. 12. vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem, & ad ædificationem ecclesię, hinc est, quòd prophetia secundariò consistit in locutione, prout prophetę ea, quæ diuinitus edocti sunt cognoscunt, & ad ædificationem aliorum annunciant. Cùm verò ea quæ supra humanam cognitionẽ diuinitus reuelantur, non possint confirmari ratione humana, quam excedunt secundùm operationem diuinæ virtutis, ideo ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ annunciationis, vt dicitur de Moyse Deut. vltimo. Et prophetia, propriè loquendo, non

*Prophetia pertinet ad cognitionẽ*

*Prophetia nõ est habitus permanens.*

est habitus, qui est forma quædam permanens, sed est lumen insitum animæ Prophetę per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis: & sicut aër semper indiget noua illuminatione, ita mens Prophetæ noua reuelatione. Vnde Isa. 50. dicitur. Mane erigat mihi aurem, & audiam. quasi magistrum. Lumen enim propheticum non inest intellectu Prophetæ per modum formæ permanentis: quia sic oporteret Prophetæ semper adesse facultatem prophetandi, quod patet esse falsum, vt dicit Helis. quòd Dominus celauit ei de Sunamitide: & ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quæ per illud lumen manifestantur. Sed principium eorum, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam à Prophetis non videtur, sed solum à Beatis in patria: in quibus inest lumen istud.

*An prophetia sit solùm futurorum contingentium.*

Quare prophetia non est habitus permanens. Et reuelatio ista prophetica ad omnia se extendit tam diuina, quàm humana, tam spiritualia, quàm corporalia: vt patet in Isa. 6. & 40. continet etiam, quæ pertinẽt ad mores hominum, Isa. 48. & ea quæ pertinent ad futuros euentus, Isai. 47. considerandum tamen est, ad prophetiam propriè pertinere, quæ procul sunt à cognitione huius hominis siue secundùm sensum, siue secundũ intellectũ, sed non à cognitione omnium hominum: & sic Heliseus propheticè cognouit, quæ Giezi discipulus eius in absentia fecerat: sic etiã quæ vnus scit demonstratiuè, possunt alteri prophetice reuelari. Secundus gradus est eorum, quæ excedunt vniuersaliter cognitionem omnium hominum, non quòd secundùm se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ, sicut est mysterium Trinitatis quod reuelatum est per Seraphin: Isa. 6. Vltimus verò gradus est eorum, quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione: quia in seipsis non sunt cognoscibilia, vt contingentia futura quorum veritas non est determinata: & quia quod vniuersaliter & secundùm se est, potius est eo, quod est particulariter, & per aliud, ideò ad prophetiam propriissimè pertinet reuelatio futurorum euentuum. Non tamen Prophetæ per diuinam reuelationem omnia cognoscunt, quæ possunt prophetice cognosci: quia non est aliqua necessi-

*Prophetæ nõ cognoscunt omnia, quæ possunt per propheticè cognosci.*

tas simul omnia cognoscendi:cum vnumquodq; eorũ per se possit manifestari,& sic vnum cognosci,& alterum ignorari. Tunc enim simul omnia cognoscuntur,quando cognoscitur perfectè aliquod principium,in quo omnia connectuntur,& ab eo dependent. Principium autem eorum,quæ diuino lumine prophetice manifestantur, est prima veritas, quam Prophetæ in seipsa non vident,vnde non oportet,quòd omnia prophetabilia cognoscant, sed aliqua secundum spiritualem reuelationem. Instituitúrque mens prophetæ à Deo vno modo per expressam reuelationem:& ex hac maximam habet certitudinem, quòd hæc sunt diuinitùs reuelata. Sic Abraham præparauit filium suum immolandum, & Hiere. 26.In veritate misit me Dominus,ad vos,vt loquerer omnia verba hæc ad aures vestras. Alio modo instruitur mens Prophetæ,ita vt non plenè discernat, an sit per diuinum instinctum,vel per spiritum proprium & talis instinctus est quoddam imperfectum in genere prophetiæ,&de hoc dicit Greg. ne tamen error ex hoc possit accidere per spiritum sanctum citiùs correcti ab eo, quæ vera sunt audiunt, & semetipsos, quia falsa dixerint,reprehendunt. Quæ igitur impressa sunt Prophetæ ex reuelatione diuina, non possunt esse falsa: est enim eadem cognitio in discipulo,& in docẽte,sicuti in rebus naturalibus,forma generati est similitudo quædam formæ generantis.In Deo autẽ non potest esse falsum,sic etiam neque prophetiæ, etsi aliquando Deus reuelet Prophetis, prout res sunt determinatæ in seipsis,vt Isa.7.Ecce virgo concipiet. aliquando vt in suis causis, vt Ioan. 3. & per Isaiam, Regi dispone domui tuæ,&c.q.171.

*An Propheta discernat quid per spiritum proprium, & quid per prophetiam producit.*

## *De Causa Prophetiæ.* *Cap. 172.*

PRophetia simpliciter dicta non potest esse à natura, sed solùm ex reuelatione diuina:nam talis præcognitio futurorum vno modo est,vt in seipsis,& sic est proprium diuini intellectus,quia ei omnia sunt præsentia.Vnde à Prophetis ex reuelatione diuina solùm sciri ista possunt. Alio modo,vt futura sunt in suis causis, & talium præcognitionem anima acquirit per experimentalem viam, in qua iuuatur per naturalem dispositionem,secundùm ꝙ in homine inuenitur perfectio virtutis imaginatiuæ, & claritas intelligentiæ.

*Prophetia simpliciter dicta nõ est à natura sed ex reuelatione*

tiæ.Sed hæc differt à prima,quæ poteſt eſſe quorumcunque euentuum,& infallibilis. Iſta verò eſt ſolùm eorum, ad quæ ſe extendit experientia humana, & poteſt ei ſubeſſe falſitas: quare prima propriè pertinet ad prophetiam,cuius cognitio eorum eſt, quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et prophetica iſta cognitio fit mediantibus angelis: nam habet ordo diuinitatis, vt infima per media diſponantur. Angeli verò,qui plùs participant de perfectione diuinitatis,quàm homines,medij ſunt inter Deum,& homines. & ideo illuminationes, & reuelationes iſtæ à Deo deferuntur ad homines, mediantibus angelis. Nec requiritur ad prophetiam aliqua diſpoſitio naturalis: nam ſicut Deus,qui eſt cauſa vniuerſalis in agendo non præexigit materiam, nec aliquam diſpoſitionem materiæ in corporalibus effectibus, ſed ſimul poteſt inducere materiam, diſpoſitionem, & formam:ita etiam in effectibus ſpiritualibus non præexigit aliquam diſpoſitionem, ſed poteſt ſimul cum effectu ſpirituali producere diſpoſitionem conuenientem, qualis requiritur ſecundùm ordinem naturæ: & vlteriùs poſſet etiam ſimul per creationem producere animam, & in ipſa creatione diſponere ad prophetiam, & ei gratiam prophetalem dare.

*Prophetica reuelatio fit per angelos.*

*Ad prophetiã nõ requiritur diſpoſitio naturalis.*

*An bonitas morũ requiratur ad prophetiã*

Nec bonitas morum requiritur ad gratiam prophetalem: quia quidquid poteſt eſſe ſine charitate,poteſt eſſe ſine gratia gratũ faciente, & ex conſequenti ſine bonitate morum. Sec prophetia poteſt eſſe ſine charitate, cùm pertineat ad intellectum, cuius actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas: vnde ab Ap.primæ ad Cor.13.prophetia connumeratur inter dona ad intellectum pertinentia, quæ poſſunt ſine charitate haberi.Patet etiam ex eius fine: quia datur prophetia ad vtilitatem eccleſiæ, & non vt coniungatur Deo effectus ipſius Prophetæ,ad quod ordinatur charitas: & ideo quantùm ad propriam radicem huius bonitatis prophetia poteſt eſſe ſine morum bonitate. Sed ſi conſideremus bonitatem morum ſecundùm paſſiones animæ, & actiones exteriores.ſic per malitiam morum aliquis à prophetia impeditur, quia ad ipſam requiritur maxima mentis eleuatio ad ſpiritualium contemplationem, quæ impeditur per vehementiam paſſionum. Quare filij Prophetarum cum Heliſæo habitabant ſolitariam vitam ducentes,ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ. Et quia prophetia

pheria importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana, supra quam non solùm est diuinus intellectus, sed etiam intellectus angelorum bonorum, & malorum secundùm ordinem naturæ, ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ remota sunt ab hominum cognitione, quæ eis reuelare possunt. Vnde secundùm quid prophetia dici potest: prophetia verò simpliciter dicta, & proprie, fit per diuinam reuelationem. Inuenitúrque in dæmonum prophetis aliqua veritas, quia ita se habet verum in cognitione, sicut bonum in rebus: impossibile autem est aliquid inueniri in rebus, quod totaliter priuetur bono, vnde impossibile est aliquam cognitionem esse, quæ totaliter sit falsa absque admixtione alicuius veritatis. Admiscent itaque aliqua vera dæmones, vt per ea ipsorum doctrina perceptibilis reddatur: quod etiam à Deo permittitur, tum vt veritas credibilior fiat, quæ ex aduersariis testimonium habet, tum etiam quia homines, cùm talia credunt per eorum dicta magis ad veritatem adducuntur. q. 172.

*Aliqua prophetia est à dæmonibus.*

*Prophetæ dæmonum aliqua vera prædicūt.*

## *De Modo Propheticæ Cognitionis.*
## *Cap. 173.*

PRophetæ non vident ipsam Dei essentiam, cùm procul videant: visio verò essentiæ Dei est Beatorum, vnde distinguitur ab ea sicut perfectum àb imperfecto. Est itaque visio prophetica in quibusdam similitudinibus secundùm illustrationem diuini luminis, quę speculi rationem habent, in quo resultat similitudo veritatis diuinæ perscientiæ. Et prophetica reuelatio, quandoque fit per solam luminis supernaturalis influentiam, quandoque autem per species de nouo impressas, vel aliter ordinatas. Sed secundus modus apparitio, & imperfectum quoddam est in genere prophetiæ: primus verò modus prophetam facit, sed maximè Propheta est, secundùm Aug. 12. super Gen. qui vtroque præcellit, vt scilicet videat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines, & eas mentis viuacitate intelligat. Et secundùm quatuor fit prophetica reuelatio, videlicet secundùm influxum intelligibilis luminis, vt fuit in Apostolis, & secundùm immissionem intelligibilium specierum, vt in Ioseph, & secundùm impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, vt in Pharaone, & Nabuchodonosor, & secun

*Prophetæ non vidēt Dei essentiam.*

*In prophetia animo primatur noua rerū species, vel solùm nouum lumen.*

*Visio prophetica an fiat cũ sensuum abstractione*

& secundùm expressionem formarum sensibilium, sicut Daniel vidit scripturam parietis. Sed patet non fieri abstractionem à sensibus: cùm repræsentatur aliquid menti Prophetæ per species sensibiles: nec per hoc, quòd mens Prophetæ illustretur intelligibili lumine: quia in nobis perfectum iudicium habetur ipsius intellectus per conuersionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia nostræ cognitionis. Similiter nec aliis modis, quia talis alienatio non fit in Prophetis per aliquam inordinationem naturæ, vt in furiosis. Sed per aliquam causam ordinatam, vel materialem, sicut per somnum, vel spiritualem, videlicet per vehementiam contemplationis, vt in Petro, Act.10. Et quia mens Prophetæ mouetur à spiritu sancto, sicut instrumentum deficiés respectu principalis agentis, quandoque ad omnia tria hæc mouetur, videlicet ad aliquid apprehendendum, ad aliquid loquendum, vel ad aliquid agendum, quandoq; ad duo horũ, quandoque ad vnum tantum: quorum quodlibet contingit esse cum aliquo defectu cognitionis, quia aliquãdo apprehendit solùm rem illam, vt est, aliquando cognoscit diuinitùs esse reuelatam. Similiter quandoque mouetur ad loquendum, ita vt intelligat, quod spiritus sanctus intendit per hæc verba, vt in 2.Reg.23. videlicet Spiritus Domini locutus est super me. quandoque non intelligit, quod facit, aut dicit, vt patet in Caipha, & in militibus diuidentibus vestimenta Christi. Cùm itaque aliquis mouetur à spiritu sancto, ita vt cognoscat, & intelligat, hoc propriè pertinet ad prophetiam; cum verò mouetur, & non cognoscit, potiùs quidam instinctus propheticus dici potest, quàm prophetia. q.173.

*An Prophetæ sem per cognoscant ea, quæ prophetant.*

## *De Diuisione Prophetiæ.* Cap. 174.

*Cõuenienter diuiditur prophetia.*

Prophetia alia dicitur prædestinationis, alia præscientiæ, & alia comminationis: quia obiectum prophetiæ est quid existens in cognitione diuina supra humanam facultatem. Vnde secundùm horum differentias prophetia distinguitur in diuersas species: nam futurum in diuina cognitione vno modo dicitur, prout est in sua causa: & sic capitur prophetia commixtionis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectus, qui quandoque aliis superuenientibus impeditur. Alio modo præcognoscit

Deus aliqua in ſeipſis, vel vt fienda ab ipſo, & horum eſt prophetia prædeſtinationis, vel vt fienda per liberum arbitrium hominis: & ſic eſt præſcientiæ prophetia, quæ bonorum, & malorum eſſe poteſt, quod non contingit in prophetia prædeſtinationis, quæ eſt bonorum tantùm. Cùm itaque finis prophetiæ ſit manifeſtatio alicuius veritatis ſupra hominem exiſtentis, hinc eſt, quòd illa manifeſtatio, quæ fit per nudam contemplationem veritatis potior eſt ea quæ fit ſub ſimilitudine corporalium rerum, nam iſta magis appropinquat ad Patriæ viſionem, quàm illa, quæ fit ſub ſimilitudine corporalium rerum. Vnde dignior eſt prophetia ſecundùm intellectualem veritatem quàm ea, quæ manifeſtatur per ſimilitudines ſecundùm imaginariam viſionem. Nec obſtat, quod dicit Auguſt. 12. ſuper Gen. quia id intelligitur, quando ſupernaturalis veritas reuelanda eſt per ſimilitudines corporales: tunc enim potior eſt qui vtrumque habet, ſcilicet lumen intellectuale, & imaginariam viſionem, quã ille, qui habet alterum tantùm, quia perfectior eſt prophetia. Sed illa prophetia, in qua nudè reuelatur intelligibilis veritas, eſt omnibus potior. Diſtinguuntúrque gradus prophetiæ ſecundùm imaginariam viſionem: nam infimus gradus prophetiæ eſt, cùm aliquis ex interiori inſtinctu mouetur ad aliqua facienda, vt de Samſone dicitur Iud. 15. Alius gradus eſt, cùm quis ex interiori lumine illuſtratur ad cognoſcenda aliqua, quæ non excedunt limites naturalis cognitionis, vt de Salomone dicitur 3. Reg. 4. qui duo gradus ſunt infra prophetiam propriè dictam, cùm non attingant ad ſupernaturalem veritatem. Sed ea, in qua manifeſtatur ſupernaturalis veritas per imaginariam viſionem diuerſificatur per differentiam ſomnij, & viſionis, quæ eſt nobilior, cùm tunc maior vis ſupernaturalis luminis abſtrahat vigilando, quàm dormiendo. Secundò diuerſificantur, quantùm ad expreſſionem ſignorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur, quia ſigna magis expreſſa ſunt verba, quàm ſpicæ Pharaonis, & aliæ res ſimiles. Tertiò altior eſt gradus prophetiæ, quando propheta non ſolùm videt ſigna verborum, vel factorum, ſed dormiendo, vel vigilando videt aliquem ſibi colloquentem: quia videtur magis appropinquare ad reuelantem. Et vltimò perfectior eſt gradus ex conditione reuelantis: nam

*An potior ſit prophetia intellectualis tantùm alijs.*

*Gradus prophetiæ diſtinguuntur ſecundùm viſionem imaginariam.*

nam potior est, si reuelatur ab Angelo quàm ab homine, vel nobilior, si reueletur in specie Dei, secundùm id Isa. 6. Vidi Dominum sedentem. Et inter prophetas simpliciter maior fuit omnibus Moyses, licet aliquis præcedat eum secundùm quid: nam quantùm ad visionem intellectualem, Moyses fuit maior omnibus, eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu. Secundò quantùm ad visionem imaginariam, quam quasi ad nutum habebat non solùm audiens verba, sed etiam videns loquentem in specie Dei, & non solùm dormiendo sed vigilando. Tertiò, quia loquebatur toti populo Dei quasi legem proponens de nouo ex persona Dei. Quartò, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toto populo infidelium & signis, & portentis. Dauid verò pręcedit secundùm quid, videlicet exprimens mysteria passionis Christi, & Ioannes cùm pertineat ad nouum Testamentum cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi. Non tamen aliquis gradus prophetiæ est in Beatis: cùm prophetia importet visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, vt procul existentis. Sed Beati non sunt aliquo modo procul cum videant ipsam Dei essentiam. Et secundùm temporis successum variantur gradus prophetiæ, per eam enim instruimur in cognitione Dei, & in mysterio passionis Christi, in quibus principaliter fides nostra consistit. Prout ergo prophetia ordinatur ad fidem deitatis, sic creuit secundùm tres temporum distinctiones, videlicet ante legem, sub lege, & sub gratia: nam ante legem Abrahã, & alij Patres de fide diuinitatis sunt instructi, sed sub lege facta est reuelatio prophetica excellentiùs de ipsa fide diuinitatis, quia oportebat instrui non solùm spirituales personas, & familias, sed totum populum vt habetur Exo. 6. Tempore verò gratiæ ab ipso filio Dei reuelatum est mysterium Trinitatis, Mat. vlt, & in singulis statibus prima reuelatio illius status fuit excellẽtior aliis: quia prima facta est Abrahæ, cuius tempore cœperunt homines ad idololatriã declinare: cum antea non esset necessaria: quia omnes persistebant in cultu vnius Dei. Et secunda facta Moysi fuit excellentior: cùm super eam fundetur reuelatio omnis Prophetarum. Sic etiam reuelatio facta Apostolis de fide Vnitatis & Trinitatis, super quam fundata est fides ecclesię. Sed quantum ad fidem incarnationis Christi, prout propinquiores fuerunt Christo pleniùs instructi

*Moyses excellentior inter prophetas.*

*In Beatis nõ est gradus prophetia.*

*Secundũ temporis successũ variãtur gradus prophetia.*

verò ad directionem humanorum, actuum quolibet tempore instructi sunt homines diuinitus de agendis, prout expediens erat ad salutem Electorum.q.174.

## *De Raptu.* *Cap. 175.*

RAptus violentiam quandam importat:quia qui rapitur ab aliquo exteriori, tẽdit in aliquid, quod diuersum est ab eo,in quod inclinatur, quæ diuersitas dupliciter attenditur. Vno modo, quantùm ad finem inclinationis, vt si lapis, qui naturaliter iret deorsum proiiciatur sursum. Alio modo quantùm ad modum tendendi, vt si velociùs proiiciatur deorsum, quam sit eius motus naturalis,sic anima hominis dicitur rapi in id,quod est præter naturam, vt est in pœnas, de quo Psal.dicit, Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat. Alio modo,quantùm ad modum homini connaturalem, qui est, vt per sensibilia veritatẽ intelligat:& ideo quando abstrahitur à sensibiliũ appehẽsione,dicitur rapi, etiã si eleuetur ad ea, ad quæ naturaliter ordinatur:dum tamenhoc non fiat ex propria intẽtione, sicut accidit in somno,qui est secundũ naturam,vnde non potest propriè dici raptus. Et abstractio ista ad quæcunque fiat ex triplici causa potest contingere. Vno modo propter infirmitatem, vt in his qui alienationem patiuntur. Alio modo virtute dæmonis. Tertiò, ex virtute diuina,& sic loquimur nunc. Qui raptus si consideratur, quantùm ad suam causam,sic potest habere causam ex parte appetitiuæ virtutis:nam ex hoc, quòd appetitus vehementer afficitur ad aliquid, contingere potest ex violentia affectus hominem ab omnibus aliis alienari, sic etiam effectum habet in appetitiua virtute: cum aliquis delectetur in his, ad quæ rapitur,quantùm vero ad id,in quod aliquis rapitur, sic propriè loquendo,raptus non potest pertinere nisi ad vim cognoscitiuam. Et licet aliqui dixerint Paulum in raptu non vidisse Dei essentiam.Sed quandam Dei refulgentiam claritatis ipsius.contrarium tamen tenet August.& hoc verba Apostoli designant, cùm significent ea,quæ pertinent ad Beatorum visionem, quæ Viæ statum excedit. Viderunt ergo Paulus, & Moyses Dei essentiam, quamuis ex tali visione non fuerint simpliciter beati, sed secundùm quid per modũ

*An anima hominis rapiatur ad diuina.*

*An raptus pertineat ad vim appetitiuam, vel cognoscitiuam.*

*Paulus vidit Dei essentiã in raptu.*

cuiusdam passionis pertranseũtis, & non habitualiter: sicque congruit cùm fuerit Moyses primus doctor Iudæorum, Paulus verò Gentium. Fuitque Paulus in raptu alienatus à sensibus: nam per aliquod phantasma essentia Dei videri non potest, imò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, cùm essentia Dei in infinitum excedat nõ solùm omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Intellectus verò hominis cùm eleuatur ad altissimam visionem essentiæ Dei, oportet, vt tota intentio mẽtis illuc aduocetur, ita quòd nihil intelligat aliud ex phãtasmatibus, sed totaliter feratur in ipsum: vnde impossibile est, quòd homo in statu Viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus. Et quamuis fuerit necessarium in raptu intellectum eius abstrahi à phantasmatibus, & sensibiliũ perceptione, non tamen oportuit animam separari à corpore, vt ei non vniretur quasi forma: non enim in raptu aufertur diuina virtute homini, id quod ei conuenit secundùm naturam, cùm non mouetur eius status: sed durante illo statu aufertur ab anima actualis conuersio ad phantasmata, & sensibilia, ne impediatur eius eleuatio in id, quod excedit omnia phantasmata. Vnde anima illa non fuit totaliter separata à corpore, quòd priùs, vel posteà nesciuit Apostolus: nam sciuit se raptum, si verò anima separata esset à corpore, vel non hoc nesciuit, & ita sentit August. 12. super Gen. reiectis aliis opinionibus. q. 175.

*An Paulus in raptu fuerit alienat' à sensib'.*

*An anima Pauli in raptu fuerit separata à corpore.*

## *De Gratiis gratis datis, quæ pertinent ad Locutionem. Cap. 176.*

Primi discipuli Christi electi ad prædicandam fidem per totum Orbem, donum omnium linguarum consecuti sunt: non enim conueniens erat, vt qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter illis loquerentur, maximè cùm essent pauperes, & impotentes, de facili non reperissent, qui eorum verba fideliter interpretarentur, ac aliis exponerent. Vnde oportuit super hoc diuinitùs prouideri per donũ linguarum, vt sicut Gentibus ad idololatriam declinantibus introducta est diuersitas linguarum Gen. 11. ita etiam quando erant Gentes reuocandæ ad cultũ vnius Dei, contra huiusmodi diuersitatem remedium adhiberetur

*Conueniens fuit Apostolos habuisse donũ omnium linguarum.*

beretur per donum linguarum. Excellentius tamen est donũ prophetiæ. Primò, quia donum linguarum refertur ad diuersas voces proferendas, quæ sunt signa alicuius intelligibilis veritatis. Sed donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Secundò, donum prophetiæ pertinet ad notitiam rerum quæ nobilior est notitia vocum. Tertiò, donum prophetiæ est vtilius, vt dicit Apo. 1. ad Corinth. 14. quia est ad ædificationem ecclesiæ, sed qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundò quantùm ad ipsum loquentem qui si diuersis loqueretur linguis, sine hoc quòd intelligeret, quòd ad propheticum donum pertinet, mens eius nõ ædificaretur. Tertiò, quantùm ad infideles, propter quos præcipuè videtur esse datum donum linguarum, qui quidem fortè eos, qui loquerentur linguis, reputarent insanos, sicut Iudæi reputarunt ebrios Apostolos linguis loquentes, per prophetias verò conuincuntur infideles manifestatis absconditis cordis eorum. q. 176.

*Donum prophetia excellentius est dono linguarum.*

## *De Gratia gratis data, qua consistit in Sermone.* *Cap. 177.*

IN sermone consistit aliqua gratia gratis data: vtitur enim Spiritus sanctus lingua hominis, quasi quodam instrumento. Ipse verò perficit operationem interiùs: & hoc tripliciter. Primò quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quòd doceat. Secũdò ad mouendum affectum, vt libẽter audiatur Verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quòd auditores delectet: quod non debet aliquis quærere propter fauorem suum, sed vt homines alliciantur ad audiendum Verbum Dei. Tertiò, ad hoc, quòd aliquis amet ea, quæ verbis significantur, & velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quòd auditorem flectat: nam gratiæ gratis datæ ad aliorum vtilitatem dantur, nec deficit Spiritus sanctus in aliquo quod pertineat ad ecclesię vtilitatem.

*In sermone consistit aliqua gratia gratis data.*

Et mulieribus competere potest gratia sermonis, videlicet priuatim ad vnum, vel paucos familiariter colloquendo: sed publicè non conceditur, primò propter conditionem fœminei sexus, qui debet subditus esse viro: docere autẽ non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos. Secundò prohibetur, ne

*An gratia sermonis pertineat ad mulieres.*

animi hominum alliciantur ad libidinem. Tertiò, communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, vt possit eis conuenienter publica doctrina committi. q.177.

## *De Gratia Miraculorum.* *Cap. 178.*

*Aliqua est gratia gratis data ad miracula facienda.*

MIraculorum operatio ad gratiam gratis datam pertinet: nam Spiritus sanctus sufficienter prouidet ecclesiæ in his, quæ sunt vtilia ad salutem. Vnde sicut ductu naturalis rationis homo peruenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita etiam potest per aliquos supernaturales, qui miracula dicuntur: & sicut per notitiam, quam quis diuinitùs accepit, in aliorum notitiam deducitur per donum linguarum, & gratiam sermonum: ita necesse est quòd sermo prolatus cõfirmetur ad hoc, quòd credibilis fiat; hoc verò fit per operationem miraculorum, vt dicitur Mar. vlt. Sermonem confirmante sequentibus signis: ergo est aliqua gratia gratis data ad miracula facienda. Quorum aliqua non sunt vera sed phantastica, quibus ludificatur homo, vt videat, quod non est: aliqua sunt vera, tamen non habent rationem miraculi, cùm fiant virtute aliquarum causarum naturalium. Vera autem miracula non possunt fieri nisi virtute diuina: cùm hæc operetur Deus ad hominum vtilitatẽ. Vno modo ad confirmationem prædicatæ veritatis: & sic possunt fieri miracula per quemcunque prædicantem, & inuocantem nomen Christi, etiam quòd sint mali, vt habetur Matth. 7. hoc enim operatur inuocatio nominis Christi, vt honoretur Deus. Alio modo fiunt miracula ad demonstrationem sanctitatis alicuius, ad quam denunciandam fiunt miracula in vita, vel post mortem, vt legitur de Paulo Act. 19. & sic non possunt fieri nisi per Sanctos. q.178.

*An mali homines possint facere miracula.*

## *De Vita actiua, & contemplatiua.* *Cap. 179.*

*Vita hominis diuiditur in actiuã & cõtemplatiuã.*

VIta hominis conuenienter diuiditur per actiuã, & contemplatiuam: ibi enim videtur esse vita vnius cuiusq; hominis, in quo maximè delectatur, & cui maximè intẽdit. Sed quidam principaliter intendunt contemplationi veritatis, quidam verò exterioribus actionibus: ergo conueniẽter

vita

vita hominum diuiditur per actiuam & contemplatiuam, nam vnumquodque viuens ostenditur viuere ex operatione sibi maximè propria, sicut plantarum vita in hoc consistit, quòd nutriuntur, & generãtur, animaliũ vita, ꝙ sentiunt, & mouentur, hominum verò in hoc, quòd intelligunt, & secundùm rationem agunt. Cùm itaque vita humana secundùm intellectum attendatur, qui per actiuum, & contemplationẽ diuiditur: quia finis intellectiuæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis, & hæc pertinet ad intellectum contemplatiuum, vel est aliqua exteriòr actio, quæ pertinet ad intellectum practicum, siue actiuum. Ideo sufficienter diuiditur vita per actiuam, & contemplatiuam. q. 179.

*Sufficiẽs est ista diuisio.*

## *De Vita contemplatiua.* *Cap. 180.*

VIta contemplatiua illorum dicitur esse, qui contemplationi veritatis principaliter intendunt: sed intentio est actus voluntatis, cùm intentio de fine sit, qui est obiectũ voluntatis. Vnde vita contemplatiua, quantùm ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantùm verò ad id, quod mouet ad exercendam talem operationẽ, pertinet ad voluntatem, quæ mouet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, propter quod Greg. constituit vitam contemplatiuam in charitate Dei, prout quis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendã. Non enim virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam contemplatiuam, quia finis eius est consideratio veritatis: sed dispositiuè virtutes morales pertinent ad vitam contemplatiuam, quia per vehemẽtiam passionum impeditur actus contemplationis; in quo consistit vita contemplatiua: cũ abstrahatur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia etiam per tumultus exteriores. At virtutes morales impediunt vehementiam passionum, & exteriores tumultus sedant: vnde dispositiuè virtutes morales ad vitam contemplatiuam pertinent. Quæ vita contemplatiua vnum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, videlicet contemplationem veritatis, à quo vnitatem habet, etsi multos habeat actus, quibus ad hunc finalem actum peruenit: quorum aliqui pertinent ad acceptionẽ principiorum, ex quibus procedit ad contemplationẽ veritatis: alij verò pertinẽt ad deductionem principiorũ eius veritatis, cuius cognitio inquiritur

*An vita contemplatiua nil habeat in affectu, sed totum in intellectu.*

*An virtutes morales pertineant ad vitam contemplatiuam.*

*An ad contemplatiuam pertineãt diuersi actus.*

vltimus autem actus completiuus est ipsa cõtemplatio veritatis. Et principaliter ad contẽplatiuam pertinet contemplatio diuinæ veritatis: quia hæc est finis totius humanæ vitæ, & in beata Patria erit perfecta, nunc autẽ quandam eius inchoationem habemus. Sed quia per diuinos effectus in eius contẽplationem manuducimur, hinc est, quòd ipsi secũdariò ad vitam contemplatiuã pertinẽt, & sic ordine quodam quatuor ad eam pertinentia ponuntur. Primò, virtutes morales. Secundò, alij actus præter contẽplationem. Tertiò contemplatio diuinorum effectuum. Quartò ipsa contẽplatio diuinę veritatis. Non tamen contemplatio præsentis vitę pertingere potest ad videndã Dei essentiam: nisi inquantũ anima est corpori mortali cõiuncta vt forma, ita tamen vt non vtatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu Pauli per illum modum, qui suprà dictus est de raptu qui supremus est modus contẽplationis pręsentis vitę, cum medius sit inter statum præsentis vitę, & futurę. Et operatio contẽplationis conuenienter distinguitur per motum circularem, rectum & obliquum: nam per sensibilia, deuenimus in cognitionem intelligibilium. Operationes verò sensibiles non fiunt, sine motu: vnde intelligibiles quasi motus quidam describuntur, quorũ sunt tres differentiæ. Nam quidam est motus circularis secũdum quẽ aliquid mouetur vniformiter circa idem centrũ. Alius est rectus, secundũ quem aliquid procedit ab vno in aliud. Tertius est obliquus quasi compositus ex vtroque: & ideo in operationibus intelligibilibus id, quod simpliciter habet vniformitatem, attribuitur motui circularis, operatio verò intelligibilis, secundũ quam proceditur de vno in aliud, attribuitur motui recto, & operatio intelligibilis habẽs aliquid vniformitatis simul cum processu ad diuersa, attribuitur motui obliquo. Habétque delectationem dubliciter contẽplatio, vno modo ratione operationis: quia contemplatio veritatis competit homini secundùm suam naturam, prout est animal rationale, & magis est delectabilis habenti habitum sapientiæ, & scientiæ, ex quo sine difficultate contemplatur. Alio modo, contẽplatio est delectabilis ex parte obiecti, inquantum aliquis rẽ amatam contemplatur: & quia vita contemplatiua consistit præcipuè in contemplatione Dei, hinc est quòd habet delectationem non solùm ex parte contẽplationis, sed etiam ex patte diuini amoris qui excedit omnem humanam delecta-

*An vita contemplatiua cõsistat solum in cõtemplatione Dei*

*Vita contemplatiua vita huius an possit pertingere ad visionem Dei.*

*Per tres mot⁹, circulare, rectũ, & obliquũ, conuenienter distinguitur operatio contẽplationis,*

*Contemplatio habet delectationẽ.*

tionem, cùm potior sit delectatio spiritualis ipsa carnali. Potéstque vita contemplatiua dici diuturna, prout versatur circa incorruptibilia, & immobilia, & prout delectationi, quæ est in considerando, nihil est contrarium. Est etiam diuturna quo ad nos, tum quia competit nobis secundùm actionem partis incorruptibilis, animæ videlicet & intellectus, vnde post hanc vitam durare potest. Alio modo quia in operibus contemplatiuæ corporaliter non laboramus. q. 180. *Vita contemplatiua an sit diuturna.*

## De Vita actiua. Cap. 181.

VIrtutes morales essentialiter pertinent ad vitam actiuam, in ipsis enim non quæritur principaliter contemplatio veritatis, sed ordinātur ad operandum. Diuersa nanq; sunt studia hominum intendentium ad diuersos fines: quorūm vnum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplatiuæ: aliud verò est exterior operatio, ad quam ordinatur vita actiua. Et prudentia, quæ ordinatur ad operationes virtutum moraliū sicut ad finem, directè ad vitam actiuam pertinet: nam illud quod ordinatur ad aliud sicut ad finem præcipuè in moralibus trahitur ad speciē eius, ad quod ordinatur, sicut ille, qui mœchatur vt furetur, magis dicitur fur, quàm mœchus. Et morales ad contemplatiuam pertinent, si ad quietem contemplationis ordinantur: si verò sumatur prudentia communiùs, prout comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplatiuam. Et Docere si capitur ex parte audibilis sermonis sic pertinet ad vitam actiuam, ad quam attinent exteriores actiones: si verò attenditur obiectum, siue materia interioris conceptionis, tūc quantum ad hoc obiectum aliquando doctrina pertinet ad vitam actiuam, prout homo interiùs concipit aliquam veritatem, vt per eam in exteriori actione dirigatur, aliquando pertinet ad contemplatiuam: prout concipiens homo interiùs aliquam veritatem intelligibilē in eius consideratione, & amore delectatur. In vita autem futura non manebit vita actiua: quia tūc cessabit exteriorū rerum occupatio, & si qui actus sint exteriores, ad finē contēplationis referuntur. q. 181. *Omnes actus virtutū moraliū pertinent ad vitā actiuam. An prudētia pertineat ad vitā contemplatiuam. An docere sit act⁹ vitæ actiuæ, vel contēplatiuæ. An vita actiua maneat post hanc vitam.*

## De Comparatione Vitæ actiuæ ad contēplatiuā. C. 182.

QVamuis secundū quid vita actiua possit esse excellentior contēplatiua, tamen secundum se potior est con- *Contemplatiua est potior actiua.*

templatiua: nam ista cōpetit homini secundùm id, quod est optimum in ipso, videlicet circa intellectum, & entia intelligibilia; actiua verò occupatur circa exteriora. Vnde cōtēplatiua per Rachel significatur quæ dicitur visum principiū: actiua per Liá, quæ lippis erat oculis. Secundò cōtēplatiua potest magis esse continua, licet non quantum ad summum cōtēplationis gradum: vnde Maria assiduè sedebat secus pedes Domini. Tertiò maior est delectatio contemplatiuæ: vnde Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quartò in contemplatiua homo est magis sibi sufficiens: quia paucioribus ad eā indiget: quare Martha sollicita erat & turbabatur erga plurima. Quintò contemplatiua magis propter se diligitur, actiua verò ad aliud ordinatur: vnde dicitur, Vnam petij à Domino, hanc requiram, &c. Sextò vita cōtēplatiua consistit in quadam vacatione, & quiete: vnde dicitur, Vacate, & videte, quoniā ego sum Deus. Septimò cōtēplatiua est vita diuina, actiua verò humana: vnde Aug. dicit in lib. de verb. Domini. In principio erat verbum: Ecce quod Maria audiebat, Verbum caro factū est, cui Martha ministrabat. Octauò vita cōtemplatiua est propria homini secūdum intellectum, sed in operationibus actiuæ communicant etiam inferiores vires quæ sunt in nobis, & brutis communes. Nonò, Dominus addit, Maria optimam partem elegit. Vnde cōtēplatiua vita maioris est meriti, quàm actiua: nam radix merendi est charitas quę consistit in dilectione Dei, & proximi. Sed contemplatiua directè, & immediatè pertinet ad dilectionē Dei circa quem insistit, vita verò actiua directiùs ordinatur ad proximum. Potest tamen contingere, quòd aliquis in operibus vitæ actiuæ plus mereatur, quàm alius in operibus contemplatiuæ, vt si propter abundantiam diuini amoris, & propter eius gloriam interdum sustineret à dulcedine contemplationis diuinæ ad tempus separari, vt dicebat Apost. ad Ro. 9. Et contemplatiua vita per actiuam impeditur: si consideratur studium, & exercitium exteriorum actionum, inquantùm impossibile est aliquem occupari circa exteriores actiones, & diuinæ contemplationi vacare. Si verò consideratur vita actiua, inquantùm cōponit, & ordinat passiones animæ, sic actiua adiuuat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Atq; prior est actiua vita, quàm sit contemplatiua, eo modo quo aliquid dicitur

*Maioris meriti est est cōtemplatiua vita quā actiua.*

*Vita contemplatiua an impediatur per actiuam.*

dicitur prius, quo ad nos, videlicet in via cognitionis: est enim actiua vita dispositio quædam ad contẽplatiuam. Dispositio autem in via generationis præcedit formã, quæ simpliciter, & secundũ suã naturã est potior: sed secũdùm suam naturã contemplatiua est prior actiua, inquantum prioribus, & melioribus insistit, vnde illam mouet, & dirigit. q. 182.

*An sit prior actiua, vel contẽplatiua vita*

## *De Officiis & Statibus Hominum. Cap. 183.*

STatus propriè pertinet ad libertatem, vel seruitutem, siue in spiritualibus, siue in ciuilibus: nam in actionibus humanis negocium dicitur habere statum secundùm ordinem propriæ dispositionis, cum quadam immobilitate, seu quiete. Quare circa homines ea, quæ de facili variantur, & extrinseca sunt, non constituunt statum, vt si aliquis sit diues, vel pauper in dignitate constitutus, vel plebeius: sed solùm id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personæ hominis, prout aliquis est sui, vel alieni iuris, & hoc nõ ex aliqua causa leui, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Debétque in ecclesia esse diuersitas officiorum, & statuum. Primò propter perfectionem ipsius: quia perfectio, & gratiæ plenitudo in Christo existens tanquàm in capite, diuersimodè redundat in membra eius, vt corpus ecclesiæ sit perfectum. Secundò pertinet ad necessitatem actionũ, quæ sunt in ecclesia necessariæ: quia expedit ad diuersas actiones diuersos deputari homines, vt expeditiùs, & sine confusione: omnia peragantur. Tertiò pertinet ad dignitatem & pulchritudinem ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit, vt dicitur 3. Reg. 10. de dono Salomonis. Triplex ergo distinctio diuersitatis fidelium accipi potest. Vna per respectum ad perfectionem, & secundùm hoc capitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia distinctio capitur per respectum ad actionem: & hæc dicitur distinctio officiorum quia dicuntur in diuersis officiis esse, qui diuersas actiones sunt deputati. Alia verò est per respectum ad ordinem pulchritudinis Ecclesiæ, & secundum hoc accipitur differentia graduum, prout in eodem statu, vel officio vnus est alio superior, vnde in Psal. dicitur, Deus in gradibus eius cognoscetur. Et dicũtur homines incipientes proficientes, & perfecti secundum quòd per hoc

*Status quid omnis portet in sus ratione.*

*In ecclesia debet esse diuersitas statuũ, & officiorũ.*

*An officia distinguantur per act.*

*Differentia statuũ quomodo capiatur*

duo,in quibus tota lex pendet, & Prophetæ, & per conſequens omnis perfectio:nam charitas Dei ſine menſura præcipitur,& nihil eius ſub conſilio derelinquitur.Sed ſecundario, & inſtrumentaliter perfectio conſiſtit in conſiliis: quia ſicut cætera præcepta ordinantur ad charitatem remouendo ea,quæ contrariantur charitati,ſic conſilia ordinantur ad eam,excludendo illa,quæ impediunt actum charitatis. Et nihil prohibet aliquos eſſe perfectos, qui non ſunt in ſtatu perfectionis,& aliquos eſſe in ſtatu perfectionis, qui tamen non ſunt perfecti:nam in ſtatu perfectionis propriè dicitur aliquis eſſe non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectè,ſed quia ſe obligat perpetuò ad ea quæ ſunt perfectionis.Contingit autem aliquos ſe obligare,qui tamen non ſeruant,& aliquos implere,ad quod ſe non obligauerunt.

*An quicunque perfectus ſit in ſtatu perfectionis.*

Religioſis itaque,& Epiſcopis competit eſſe in ſtatu perfectionis:nam religioſi ſe voto aſtringunt,ita vt abſtineant à ſecularibus rebus,quibus licitè vti poterant, & hoc agunt,vt liberiùs Deo vacent,in quo conſiſtit præſentis vitæ perfectio: ſitque horum obligatio cum quadam ſolennitate profeſſionis,& benedictionis.Similiter Epiſcopi obligantur ſe ad paſtorale officium,vt etiam ponãt pro ouibus animam ſuam: & cum iſta profeſſione adhibetur quædam ſolennitas conſecrationis,vt dicit Dion.5.de Cœl.Hier.

*Epiſcopi, et religioſi, ſint in ſtatu perfectionis.*

Cæteri verò ſuſcipientes ſactum ordinem non ſunt in ſtatu perfectionis: nam per ordinem ſuſcipiunt poteſtatem perficiendi quoſdam ſacros actus,ſed non obligantur ex hoc ipſo ad ea, quæ ſunt perfectionis,niſi in ſuſceptione ſacri ordinis apud eccleſiam Occidentalem,in qua emittitur votum continentiæ, quod eſt vnum pertinentium ad perfectionem. Vnde non ponuntur ſimpliciter in ſtatu perfectionis,quamuis perfectio requiratur ad dignè exercendos hos actus:nec etiam ex parte curæ ſuſceptæ ponuntur in ſtatu perfectionis,quia non obligantur ex hoc ipſo vinculo perpetui voti, vt curam animarum retineant, cum poſſint eam deſerere, vel tranſeundo ad religionem,ſine licentia Epiſcopi,vel cum eius licentia,dimittere parochiam,quod non poſſunt Epiſcopi ſine licentia Papæ,qui in perpetuis votis diſpenſat.

*An omnes prælati eccleſiæ ſint in ſtatu perfectionis.*

Status itaque Epiſcoporum perfectior eſt ſtatu religioſorum:illi enim ſe habent vt perfectores, religioſi verò vt perfecti. Semper autem agens præſtantius eſt patiente:nec obſtat quòd Epiſcopi propria non

*Status epiſcoporũ perfectior ſtatu religioſorum.*

non abrenuncient, quia sufficit eis id habere secundùm animi præparationem, vt si opus esset, quòd omnia dimitterent, & hoc pertinet ad perfectionem. Sed religiosi quantum ad statum maioris perfectionis sunt, quàm curati, & archidiaconi: quantum verò ad ordinem si sunt pares, sed ratione status excellit religiosus qui habet vtrunque: quantùm autem ad officium religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, curati verò non ita se obligant, sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur ab episcopis, ad quos principalis cura spectat, & ideo status religionis comparatur ad officium curarorum, vt vniuersale ad particulare, & sicut holocaustum ad sacrificium quod est minus holocausto: & hoc intelligitur si fiat comparatio secundùm bonitatem Sed si attendatur difficultas benè conuersandi in religione, & in officio curæ animarum, sic difficilius est conuersari benè cum cura animarum propter exteriora particula: quamuis conuersatio religionis sit difficilior, quantùm ad ipsum genus operis propter altitudinem obseruantiæ regularis. q. 184.

*Religiosi maioris perfectionis sunt, quam curati & archidiaconi.*

## *De his, quæ pertinent ad Statum Episcoporum. Cap. 185.*

*An liceat appetere episcopatum.*

APpetere Episcopatum, vt proximorum vtilitati intendatur, est secundùm se laudabile, & virtuosum, maximè in primitiua ecclesia, quando dubium non erat per ipsum perueniri ad supplicia: vnde non dè facili, tunc inueniebatur, qui tale opus assumeret. Sed quia episcopatui adiungitur celsitudo gradus, cùm super alios constituatur, appetere episcopatum est præsumptuosum. Adduntur etiam ei reuerentia, honor, & diuitiæ, quare ratione istarum circunstantiatum non licet appetere, cum ad cupiditatem, & ambitionem pertineat: potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, ita quòd opus bonum cadat sub desiderio, & primatus dignitatis. Nec licet episcopatum iniunctum omninò recusare, quamuis, secundùm propriam voluntatem conueniat homini principaliter propriæ saluti insistere: debet tamen ex dispositione alterius potestatem habentis aliorum saluti intendere. Nec gubernationem aliorum recusare potest: quia proximorum charitati repugnaret, quorum vtilitati se debet aliquis exponere, repugnarétque humilitati, per quàm aliquis

*An liceat episcopatum omninò recusare.*

aliquis tenetur se subiicere mandatis Superioris. Et circa assumptionem alicuius ad episcopatum considerandum est ex parte eius, qui assumit, vt eligat, vel prouideat, qui rectè diuina mysteria dispenset, & vtilitatem ecclesiæ procuret. Non igitur tenetur assumere melioré simpliciter, quod est secundùm charitatem, sed meliorem, quo ad regimen ecclesiæ, qui eam possit instruere, defendere, & pacificè gubernare: q̃ si eligerent quos plus amant, vel quorum obsequiis sunt dediti, in eis esset acceptio personarum, quod est graue peccatum. Ex parte verò eius, qui assumitur, non requiritur, quòd reputet se aliis meliorem, quia hoc esset superbum, & præsumptuosum: sed sufficit, quòd nihil in se inueniat, per quod illicitum ei reddatur, vt prælationis officium assumat. Vnde Petrus à Domino interrogatus non se prætulit aliis, sed simpliciter respondit, quòd Christum amaret. Et quia perfectio status episcopalis consistit in hoc, quòd aliquis ex diuina dilectione obligat se, vt saluti proximorum insistat, ideo tandiu obligatur, curam pastoralem tenere, quandiu potest subditis proficere ad salutem, quam negligere non debet etiam propter contemplationis diuinæ quieté, vt dicit Ap. ad Phi. 1. Ecce quid eligam ignoro, &c. nec etiam propter quæcunque aduersa vitanda, vel lucra quærenda: cùm bonus pastor ponat animam pro ouibus suis. Contingit tamen, quòd quandoque impeditur episcopus procurare salutem subditorum, multipliciter, vel propter defectum proprium, vt si sit homicida, simoniacus, bigamus, senex, vel infirmus, vel ex parte aliorum cùm graue scandalum oritur, dum tamen non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut iustitiam ecclesiæ conculcare: quia sic non esset dimittenda cura pastoralis: supradictis tamẽ casibus licet Papæ dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorũ adstrinxit episcopatũ suscipiens. Nec debet episcopus deserere gregẽ suum personaliter propter aliquod téporale cõmodum seu imminens personale periculũ, vbi subditorũ salus exigit pastoris præsentiã, cũ bonus pastor ponat animã pro ouibus. Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per aliũ prouideri, tunc licet pastor vel propter cõmodũ eccle. aut personæ periculũ corporaliter gregẽ deserere, & in aliam ciuitatẽ fugere, vt dicit Aug. in epist. ad Honoratum. Licétq; episcopo propriũ habere, nisi se voto adstrinxerit ad cõtrarium:

*An qui assumitur ad episcopatũ debeat esse melior caeteris.*

*An episcopus possit episcopatum deserere, et se transferre ad religionem.*

*An episcopo liceat propter persecutionẽ gregem deserere.*

*Episcopo licet habere proprium.*

rium:nam viuere sine proprio superrogationis est: nec cadit sub præcepto,sed sub consilio. Episcopi autem in sua ordinatione ad hoc non se obligant, nec inest pastorali officio, vt absque proprio viuant.Bona verò propria ex ipsa rerum conditione non obligantur aliis conferre,sed possunt sibi retinere,vel aliis pro libito conferre:cũ sint in eorũ dominio. Vnde de eis non tenentur dare nisi secundùm quòd requirit debitum charitatis, vt suprà dictũ est.De ecclesiasticis verò bonis sunt dispensatores,vel procuratores, ad quos bona fides requiritur.Quare attendi debet,quod dicitur 1.2.q.2.nam de reditibus ecclesiæ,seu oblationibus vna portio debetur Episcopo,duæ fabricis,videlicet & pauperibus, vltima clericis diuiditur,pro singulorum meritis,si verò distincta sint bona, quæ in vsum Episcopi cedere debent, & vltrà id retinuerint de his,quę eroganda sunt in supradictos vsus,non est dubiũ, quòd contra fidem dispensationis agunt, & mortaliter peccant,& ad restitutionem tenentur.De illis autem,quæ spiritualiter sunt suo vsui deputata,est eadem ratio quæ de propriis bonis dictum est:nam si aliis non subuenirent, vt debitum charitatis requirit,vel immoderatum haberent vsum, seu affectum,peccarent.De his itaque,si aliquid sibi subtraherent,vt consanguineis,vel aliis dent, non peccant: dummodò moderatè id faciant,vt non indigeant,non autem, vt ditiores inde fiant.Si verò prædicta bona non sunt distincta, fidei Episcoporum committuntur, & tunc si esset modicus excessus, vel defectus, non peccarent:si verò esset multus: non posset latere.Et si quis religiosus in Episcopum promoueretur,ad illas obseruantias suæ regulæ teneretur, quæ officium pastorale non impedirent,sed magis valerent ad custodiam perfectionis:sunt enim tanquam disponentia quædam, quæ adueniente perfectione non tolluntur. Illæ, aut quæ officio pontificali repugnant, sicut solitudo, silentium, graues vigiliæ, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum suum officium,tolluntur,& eas obseruare non tenentur. quæst. 185.

*Episcopi an mortaliter peccēt, si bona ecclesiastica pauperibus non distribuant.*

*An episcopus religiosus teneatur ad obseruantias regulares.*

## *De his, quæ pertinent ad Statum Religionis.*

## *Cap. 186.*

*Religio importat statū perfectionis.*

REligio statum perfectionis nominat: quia quod cõmuniter multis conuenit,antonomasicè attribuitur ei, cui per

per excellentiam cõpetit, sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus, quę circa difficillima firmitatem animi seruat. Sed religio est quædam virtus, per quam aliquis exhibet aliquid ad Dei cultum: & ideo autonomasicè illi dicuntur religiosi, qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum Deo offerentes, cum in hoc perfectio hominis consistat. Non tamen quilibet religiosus tenetur ad omnia cõsilia, nec ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem peruenitur, sed solùm ad illa quæ sunt determinata secundum regulam quam professus est: nam qui operatur ad finem non ex necessitate conuenit ei quod assecutus sit finem, sed requiritur, quòd per aliquam vitam tẽdat in finem. Quare qui statum religionis assumit non tenetur habere charitatem perfectam, sed ad illam tendere, & operam dare, vt habeat. Requiritúrque paupertas ad perfectionẽ religionis cum necessarium sit abstrahere effectum suum à rebus mundanis: nam diminutio cupiditatis nutrimẽtum est charitatis. Vnde ad perfectionem ipsius acquirendam primũ fundamentum est voluntaria paupertas, vt aliquis sine proprio viuat, dicẽte Domino, Si vis perfectus esse, vade vende omnia quæ habes & da pauperibus: qui enim nihil sibi reseruat, offert holocaustũ, quod est maius sacrificio. Requiritur etiam perpetua continentia, quia vsus carnalis copulę retrahit animũ ne totaliter feratur in Dei seruitiũ propter vehementiã delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ingerítq; sollicitudinẽ homini de gubernatione vxoris, filiorũ & rerũ tẽporaliũ, quę ad eorũ sustentationẽ sufficiant. Vnde requiritur perpetua continentia sicut voluntaria paupertas. Nec obstat quòd antiqui Patres perfectionem animę simul cum diuitiis habuerint, & matrimonio: quia si tempus fuisset seruandæ continentiæ, & paupertatis, studiosiùs hoc fecissent. Nec aliquis debet hostes inermis inuadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit: neque nos infirmiores præsumere debemus esse tantæ virtutis, vt illi erant. Atque obedientia pertinet ad perfectionem religionis: nam ille qui instruitur, vel exercitatur, vt ad aliquem finem perueniat, oportet, quòd directionem alicuius sequatur, quasi discipulus sub magistro. Quare oportet religiosos subdi instructioni, & imperio alicuius in his quæ pertinent ad religiosam vitam: hoc autem

*Quilibet religiosus non tenetur ad omnia consilia.*

*Paupertas requiritur ad perfectionem religionis.*

*Perpetua continentia requiritur ad perfectionem religionis.*

*Obedientia pertinet ad perfectionem religionis.*

tem

tem fit per obedientiã, videlicet obediendo Prælatis non solum in his quæ pertinẽt ad necessitatẽ virtutis quod est omnibus cõmune, sed etiam in his, quę pertinent ad exercitium perfectionis, quod est proprium religiosorũ. Quæ obediẽtia cõparatur ad primã, sicut vniuersale ad particulare: nec dicitur hęc obedientia necessitas coactionis, sed liberę voluntatis, inquantùm homo vult obedire, licet forte non vellet id, quod mandatur secundũ se consideratũ implere. Et ad perfectionẽ requiritur, quòd tria hæc sub voto cadãt, continentia, paupertas, & obedientia vt dicit Greg. cùm quis omne quod viuit, omne quod habet, omne quod sapit, Deo vouerit holocaustũ est, quod ad eos pertinet, qui præsens seculũ deserunt: nã immobilitas sequelæ Christi per votũ firmatur, & fœlix necessitas eos in meliora cõpellit, vt dicit Aug. in Epist. ad Armentariũ, per votũ enim totã vitã suam simul exhibet homo, quòd actualiter exhibere nõ posset: quia non est tota simul. Et conuenienter ex his tribus votis integratur status religionis, qui tripliciter considerari potest. Vno modo secundùm quòd est exercitium tẽdendi in perfectionẽ charitatis. Alio modo, prout quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus. Tertiò modo, secundũ quòd est quoddam holocaustũ, per quod aliquis se, & sua offert Deo: nam quantùm ad primum requiritur quòd aliquis à se remoueat illa per quæ posset impediri, ne totaliter eius affectus tendat in Deum. Quæ tria sunt: primum cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per paupertatem. Secundum est concupiscentia delectationum sensibilium quæ tollitur per continentiam. Tertiũ est inordinatio voluntatis, quæ tollitur per obedientiam, per hæc etiam tollitur inquietudo secularis sollicitudinis. Similiter & holocaustũ fit, cum aliquis totum, quod habet, offert Deo: habet enim homo triplex bonũ. Primo exteriorum rerum, quod offert Deo per votum voluntariæ paupertatis. Secundò offert bonum proprij corporis per continentiam, abrenunciãdo maximis delectationibus. Tertium bonum est animæ, quod offert quis per obediẽtiam submittendo voluntatem, per quam homo vtitur omnibus potentiis, & habitibus animæ. Et inter tria vota potissimum est illud obedientiæ. Primò, quia per obedientiam homo offert ipsam voluntatem, quæ potior est, quàm corpus, & res exteriores quæ offeruntur per alia vota. Secundò votum obedientiæ

*Triũ supradictorum votorum requiritur ad perfectionẽ religionis.*

*Conueniẽter ex his tribus votis integratur status religionis.*

*Votũ obediẽtia est potissimũ inter hæc tria.*

obedientiæ continet sub se alia vota,& non econtrà: etsi religiosus tenetur ex voto seruare continentiam, & paupertatem,tamen hæc etiam sub obedientia cadunt. Tertiò, votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis, sed quantò aliquid propinquius est fini, tantò melius est:& hinc est,quòd votum obedientiæ est religioni essentialius. Et religiosus si transgreditur circa ea. quæ cadunt communiter sub præcepto, vt sunt actus virtutum pertinentes ad finem regulæ mortaliter peccat.Circa excedentia autem communiter necessitatem præcepti non obligatur ad mortale,nisi adsit contemptus. Quantùm verò ad exteriores obseruantias,inter eas sunt quædam,ad quas obligatur religiosus ex voto professionis: votum autem professionis respicit principaliter paupertatem,continentiam, & obedientiam,alia verò omnia,ad hæc,ordinantur, & ideo harũ trium transgressio obligat ad mortale,aliarum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi adsit contemptus regulæ:quia hoc contrariaretur professioni, per quam aliquis vouit regularem vitam.Grauiusq; peccat religiosus eodem genere peccati,quàm secularis tripliciter. Vno modo faciendo contra votum,putà fornicando, vel furando. Secundò, si ex contemptu peccet:quia magis ingratus est diuinis beneficiis,quibus est sublimatus. Tertiò,propter scandalum, cũ plures respiciant in vitam eius.Sed si sine contemptu, ex infirmitate, vel ignorantia aliquod peccatum in occulto committat,quod non fit contra votum, leuiùs peccat religiosus, quàm secularis: quia si peccatum est leue, ex multis bonis operibus,quæ facit, quasi absorbetur: & si est mortale, faciliùs ab eo resurgit propter intentionem, quam habet erectã erga Deum,quæ etsi ad horam intercipitur, de facili ad pristina reparatur:vt Petro peccanti accidit, & etiam à religiosis sociis iuuatur ad resurgendum,vt dicitur Eccl.4.q.186.

*An religios⁹ mortaliter peccet sẽper cum transgreditur nota regulæ.*

*An religiosus peccet grauius,quã secularis in eodem genere peccati.*

## *De his,quæ competunt religiosis.* Cap. 187.

Religiosi non habent ex voto, vel regulæ præcepto, vt non possint docere,prædicare,& similia facere, imò ex statu perfectionis potentiores,& magis idonei redduntur ad spiritualia ista exercenda.Dicitur autem eis non licere hæc, non quòd habeant aliquod contrarium, sed quia deficit eis, vnde id possint:quare si ordinem,seu iurisdictionẽ accipiant,

*An liceat religiosis prædicare,docere & similia*

aut eis committatur ab habentibus potestatem, possunt hæc omnia exercere, quia statui religionis non repugnāt. Et quia status religionis est ordinatus ad consequendam perfectionem charitatis, principaliter intendere debent religiosi ad hoc, quòd Deo vacent, secundariò succurrere negotiis proximorum, vt dicit Apo. ad Gal. 6. Quare tractare negotia secularia ex cupiditate, & ipsis, & clericis prohibetur: sed ex charitate cum debito moderamine, & secundùm Superioris licentiam in secularibus negotiis se ingerere possunt ministrando & dirigendo. Et manibus operari non minùs tenētur religiosi, quàm seculares: nam labor iste principaliter ordinatur ad victum quærendum. Secundò, ad tollendum ociū, ex quo multa mala oriuntur. Tertiò, ad concupiscentiæ refrænationem, vt maceretur corpus. Quartò, ad eleemosynas faciendas necessitatem patientibus: labor itaque manualis, prout ordinatur ad victum quærendum, ita cadit sub necessitate præcepti, inquantùm est necessarium ad talem finem: sed quod ordinatur ad finem, intantùm est necessariū: prout finis sine eo esse nō pōt. Quare qui aliunde non habet, vnde viuat, tenetur manibus operari: cuiuscunque sit conditionis. Præcipítque Apo. opus manuale ad euitandum furtum, cupiditatem rerum alienarum, & turpia negotia, & per opus manuum intelliguntur omnia negotia, & officia, ex quibus homines licitè victum lucrantur. Licétque religiosis viuere de eleemosynis à fidelibus collatis, cùm etiam magnas possessiones licitè recipiant, vt actibus religiosis insistere possint: quare si necessitatem patiantur, vel propter corporis infirmitatem, seu quod manibus quærunt non sufficiat, aut in pristina conuersatione laborare non consueuerunt de eleemosynis viuere debent. Efficiturque aliquid alicui debitum ex hoc, quòd exhibet aliquid temporale, vel spirituale: & secundùm hoc religiosi de eleemosynis viuere debent, si prædicēt authoritate Prælatorum. Secundò, si sunt ministri altaris. Tertiò si insistant studio Scripturæ ad communem vtilitatē totius ecclesiæ. Quartò, si bona, quæ habebant, monasterio largiti sunt: si verò aliqui sint religiosi, qui absque necessitate, & vtilitate, quā afferāt, velint ociosi de eleemosynis, quæ dantur pauperibus, viuere, hoc eis est illicitum, vt dicit Augustinus in lib. de Operibus Mon. Et ex causa humilitatis ad submittendam superbiam in seipsis, vel ad aliorum exemplum

*An liceat religiosis tractare secularia negotia.*

*An religiosi teneantur manibus operari.*

*Licet religiosis viuere de eleemosynis.*

*An licitū sit mendicare.*

plum licet mendicare: vnde pro grauibus culpis iniungitur aliquibus, vt mendicent peregrinando. Sed quia humilitas sicut & aliæ virtutes, sine discretione esse non debet, ideò oportet discretè mendicantem ad humiliationem assumere, vt ex hoc homo cupiditatis notam non incurrat. Si verò mendicitas fit ex cupiditate diuitiarum, vel otiosi victus, est illicita: quòd si fiat propter aliquam publicam vtilitatem, vt pro constructione pontis, vel ecclesiæ, seu pro re aliqua bona omnibus, licet mendicare. Licet etiam religiosis vti vilioribus vestibus, quàm aliis, prout sunt signa contemptus diuitiarum, & mūdani fastus, nécnon humani status, quia qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. Sic reges humiliati cilicio induebantur, & Ioannes pilis camelorum. Si verò fieret propter inanem gloriam esset vitiosum, vt dicit Augu. in lib. de Sermo. Domini. q. 187.

*Licet vti religiosis vilioribus vestibus.*

## *De Differentia Religionum.* Cap. 188.

IN omni religione commune est, vt aliquis totaliter se præbeat ad seruiendum Deo, ex hac parte non est diuersitas inter religiones, sed diuersitas est secundùm varia exercitia in quibus homo potest seruire Deo, vt in castigatione corporis per abstinentiam ciborum, per nuditatem, & similia: vel secundùm diuersitatem eorum, ad quæ ordinantur sicut vna ordinatur ad redimendos captiuos, alia ad visitandos infirmos, alia ad suscipiendos peregrinos: & hæc maior est diuersitas, quæ attenditur secundùm diuersos fines, ad quos ordinantes religiones respexerunt, quàm illa, quæ attenditur secundùm diuersa exercitia. Et aliqua religio institui debuit ad opera vitæ actiuę: quia status religionis ordinatur ad perfectionem charitatis, quę se extendit ad dilectionem Dei & proximi. Sed ad dilectionem Dei directè pertinet contemplatiua vita, ad dilectionem verò proximorum pertinet actiua, quæ eorum necessitati deseruit: atque obsequium in eos delatum redundat in Deum, cùm propter Deum proximi diligantur: vnde obsequia ista proximis facta, inquantùm referuntur ad Deum, sacrificia quædam esse dicuntur. Et quia propriè ad religionem pertinet sacrificium offerre Deo: cōsequens est, quòd religiones quædam ad opera vitæ actiuæ ordinentur. Et aliqua rectè ordinari potest ad militādum, inquantùm pertinet ad subuentionem proximorum, & obse-

*An sit vna religio tantùm.*

*Aliqua religio instituni debet ad opera vita actiua.*

*Aliqua religio potest instituiad militandū, vt aliqua ad predicandum.*

quium Dei,non ad aliquid mundanum tollendum, sed propter defensionem diuini cultus,publicę salutis,& etiam pauperum oppressorum, vt legitur de Iuda Machabæo. Institui etiam potest aliqua religio ad prædicandum,& confessiones audiendum:quia magis procuratur obsequium Dei,& vtilitas proximorum per ea,quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem,quàm per ea,quæ pertinent ad subueniẽdum necessitati corporali: nam Deo nullum sacrificium est magis acceptum,quàm zelus animarum,vt dicit Grego.super Ezech.

*Aliqua ad studẽdum.*

Est etiam aliqua religio instituenda ad studendum: nam studium adiuuat ad contemplandum,illuminando intellectum in consideratione diuinorum, & indirectè ad remouendos errores ignorantium Scripturas. Iuuat etiam religiosos ad officium prædicationis,valet ad euitãdam carnis lasciuiam, quia eam macerat propter studij laborem, valet ad auferendam cupiditatem diuitiarum, vt dicitur Sap.7. & ad obediẽtiæ documentũ.

*An religio vita contẽplatiua sit potior ea quæ attẽdit ad actiuam.*

Et quia differentia vnius religionis ad aliam principaliter attenditur ex parte finis,& secundariò ex parte exercitij, ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiorem, vel quia est maius bonũ, vel quia ad plura bona ordinatur. Sed si finis sit idem, secundariò attenditur præeminentia religionis non secundum quantitatem exercitij,sed secũdùm proportionẽ eius ad finem intentum. Sic ergo dicendũ est, quòd vnum opus vitæ actiuæ est, quod deriuatur ex plenitudine contemplationis, sicut doctrina,& prædicatio: sicut enim maius est illuminare, quàm lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere, quàm solum contemplari. Aliud est opus vitæ actiuæ, quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut dare eleemosynas,recipere hospites,& similia:& hæc minora sunt contemplatiuis, nisi in casu necessitatis. Quare summum gradũ tenent religiones,quæ ordinantur ad prædicandum, & docendum. Secundum gradum tenent, quæ ordinãtur ad contemplandum. Tertium,quæ ordinãtur circà exteriores actiones: & in singulis horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quòd vna religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere: sicut melius est redimere captiuos, quàm recipere hospites, & in contemplatiua potior est oratio, quàm lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si vna earum ad plura horum ordinetur, quàm alia: vel si conuenientiora

statut

statuta habeat ad propositum consequendum. Nec haberé aliquid in communi diminuit perfectionem religionis: nam perfectio essentialiter consistit in sequela Christi, & non in paupertate, quæ est instrumentum ad ipsam tollendam sollicitudinem seculi, amorem diuitiarum, & inanem gloriam, quæ nascitur ex diuitiis. Quòd si res istæ exteriores non quærantur nisi in modica quantitate, & quantùm sufficiunt ad victum, non repugnant perfectioni Christianæ vitæ. Sed sollicitudo, quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem: licet per hoc impediri possit aliquis actus charitatis altior, videlicet contemplationis diuinæ, aut instructionis proximorum. Vnde habere superabundantes diuitias in communi est impedimentum, licet non totaliter eam tollat: habere autem de rebus exterioribus in communi, quantùm sufficit ad victum, non impedit perfectionem religionis, si attenditur communis finis religionis, qui est vacare diuinis obsequiis. Sed si considerantur spirituales fines religionum, tantò vnaquæque religio secundùm paupertatem erit perfectior, quantò est magis proportionata suo fini: nam religio, quæ ordinatur ad actiones corporales actiuæ vitæ, putà ad militandum, vel ad seruandam hospitalitatem, imperfecta esset si careret diuitiis. Religio verò ordinata ad contemplationem tantò perfectior est, quantò minorem sollicitudinem temporalium habet: ex quibus patet, quòd conseruare pecuniam, & aliás res communes ad sustentationem congregationum, & aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus suo exemplo docuit. Nec perfectior est religio in societate viuentium, quàm solitariam vitam agentium: nam solitarium debet esse sibi per se sufficiens, quod pertinet ad rationem perfecti. Vnde solitudo cõpetit contemplanti, qui ad perfectum peruenit, vel ex solo diuino munere, vt de Ioanne Baptista dicitur, vel per exercitium virtuosi actus, secundùm illud ad Hebræos quinto, Perfectorum est solidus cibus. Ad tale autem exercitium iuuatur homo ex aliorum societate dupliciter. Vno modo quantùm ad intellectum, vt instituatur in his, quæ sunt contemplanda. Alio modo, quantùm ad effectum, vt noxiæ affectiones reprimantur exẽplo & correctione aliorum: si verò sine præcedenti exercitio talis vi-

*Haberé aliquid in cõmuni an diminuat perfectionem religionis.*

*An perfectior sit religio viuentiũ in solitaria vita, vel societate.*

ta sumatur, est periculosissima, nisi per diuinam gratiam suppleatur. q.188.

## *De ingressu religionis.*

## *Cap. 189.*

*Nõ exercitati in preceptis possũt ingredi religionem.*

Religionẽ ingredi non solùm expedit his, qui sunt exercitati in pręceptis, vt ad maiorem perfectionem perueniant, sed etiam his, qui nõ sunt exercitati vt faciliùs peccata vitent, & perfectionem assequantur, quia obseruantiæ regionis tollunt occasiones peccandi, & impedimenta perfectæ charitatis. Et laudabile est obligari voto ad religionis ingressum: vnum enim & idem opus ex voto factum laudabilius est, quàm si sine voto fiat: tum quia vouere est actus religionis, quæ habet quandam excellentiam inter virtutes, tum quia voluntas hominis per votũ firmatur ad faciendum bonum, & felix est necessitas, quæ ad meliora transmittit, vt dicit Aug. ad Armentarium, coactio namq; ista nõ est necessitas absoluta, sed ex fine: quia post votum non potest aliquis consequi salutis finem, nisi impleat votum. Tenetúrque ex necessitate ad religionis ingressum, qui se voto obligauit: non enim pollicitatio facta Deo solui potest sine vindicta. Quare si aliquis se obligauit absolutè, tenetur, quàm citiùs poterit, ingredi religionem legitimo impedimẽto cessante: si verò ad certum tẽpus, tenetur tẽpore adueniente, vel conditione existente. Si quis itaque vouens intendit se obligare nõ solum ad ingressum religionis, sed ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere, si verò intẽdit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate manendi, vel exeundi, non tenetur remanere. Si verò in vouendo simpliciter cogitauit de ingressu absque hoc quòd cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundũ formã iuris cõmunis, quę est, vt ingredientibus detur annus probationis, vnde nõ tenetur perpetuò in religione permanere. Et duplex est votũ. Vnum simplex quod cõsistit in sola promissione facta Deo, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit: & hoc efficaciam habet ex iure diuino, quod tamen impediri potest per defectum deliberationis, vt in furiosis vel in pueris qui nondum habent debitũ vsum rationis, per quem sunt doli

*Laudabile est voto obligari ad religionis ingressum.*

*Qui vouit tenetur ex necessitate ingredi religionẽ.*

*An vouẽs religionem teneatur perpetuò manere.*

*Pueri recipi possunt in religione.*

doli capaces,quem quidem pueri habent vt frequentiùs circa quartumdecimum annũ,puellę verò circa duodecimum: qui dicuntur anni pubertatis.In quibusdam tamen anticipatur,& in quibusdam tardatur,secundùm diuersam dispositionem naturæ suæ potestatis, quia reuocari potest ab habente iurisdictionem in eis. Sed si ante annos pubertatis aliquis puer haberet vsum arbitrij, obligaretur quò ad Deum, non autem quantùm ad ecclesiam,quæ respicit id,quòd in pluribus accidit. Aliud est votum solẽne,quod facit monachum, vel religiosum: & hoc subditur ordinationi ecclesiæ propter solennitatem, quam habet annexam. Et quia ecclesia respicit id,quod in pluribus est, professio facta ante tẽpus pubertatis, quantuncunque aliquis habeat vsum rationis plenum, vel sit doli capax,non habet suum effectum, vt faciat profitentem iam esse religiosum.Sed quamuis ante annos pubertatis non possint profiteri, possunt tamen cum voluntate parentum recipi in religione:vt ibi nutriãtur.Vnde dicitur,Bonum est viro,cùm portauerit iugum ab adolescentia sua. & de Io.Baptista dicitur,quod puer crescebat,& confortabatur spiritu,& erat in desertis.Non tamẽ licet parentibus dimissa cura filiorum in religionem ingredi, nisi prouideãt qualiter educari possint:sic & filij non debent dimittere parentes, si eis aliter prouideri non potest, quã per eorum obsequium. Sed si parentes non sunt cõstituti in tali necessitate, vt filiorum obsequio multum indigeant, possunt filij religionem intrare,& contra eorum præceptum: quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet,quãtum ad ea,quę pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt diuini obsequij cùm magis obtemperãdum sit Patri spirituum,vt viuamus, quàm parentibus carnalibus, vnde Dominus,Mat.8.& Luc.9 reprehendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi propter paternam sepulturã: & Archidiaconi,presbyteríque curati ad religionem transire possunt, & libere abrenuntiare Episcopo curam eis commissam absq; spirituali licentia Papæ:quia non obligantur voto perpetuo, & solenni ad curam animarum retinendam,sicut obligantur Episcopi, qui præsulatum deserere non possunt quacunque occasione absq; authoritate Romani Põtificis. Et quia multi magis scandalizantur de transitu vnius religionis, quam non consueuit,quã eius,quam consueuit, vt in Collat. Patr.

*An filij debeant retrahi ab ingressu religionis propter obsequiũ parentum.*

*Presbyteri curati possũt ingredi religionem.*

abbas Nestorius ait, ideo cæteris paribus transitus iste non est laudabilis sine magna necessitate. Fit autem laudabiliter ex triplici causa. Primò ex zelo perfectioris religionis, cuius excellentia non consideratur solùm secundùm arctitudinem, sed secundũ id, ad quod ordinatur religio, & secũdùm, discretionem obseruãtiarum debito fini proportionatarum, Secundò propter declinationem religionis à debita perfectione, quia eius religiosi incipiunt remissius viuere, & in minori meliùs viuitur. Tertiò propter debilitatem, vel infirmitatem, ex qua interdum prouenit, quòd non potest aliquis seruare statuta arctioris religionis, laxioris autem alterius posset. In primò tamen casu debet licentiam cum humilitate petere, quæ ei non potest negari, videlicet in arctiorem transeundo. In secundo requiritur iudicium Superioris. In tertio requiritur dispensatio. Licétque alios inducere ad religionem, vt dicitur Iac. vlt. Qui conuerti fecerit peccatorem, &c. & Dan. 12. Qui ad iustitiam erudiũt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. potest tamen circa hoc contingere inordinatio, vt si quis alium cogeret ad religionem; siue muneribus traheret symoniacè, vel si mendaciis eum alliceret: immineret enim sic inducto, periculum, ne cùm se deceptum inueniret, retrocederet, & fierent nouissima illius peiora prioribus, vt dicitur Luc. 11. Nec diuturna deliberatio, & multorum consilia in ingressu religionis requiruntur: nam circa ipsum tria considerari possunt. Primò, An ipse ingressus, qui est de meliori bono, de quo si quis dubitaret, Christo derogaret, qui hoc consilium dedit. Secundo modo potest considerari, quò ad vires eius, qui est ingressurus: nec de hoc debet esse dubium, quia ingredientes non confidũt in virtute propria, sed in diuino auxilio. Tertiò potest considerari modus intrandi religionem, & quam religionem potiùs: & de hoc potest haberi consilium cùm his, qui non impediunt. Sic etiam si sit aliquod impedimentum spirituale, putà infirmitatis debitorum, & similium, requiritur consilium eorum, qui prosint, & non impediant.

*An liceat transire de vna religione ad aliam*

*An aliquis debeat inducere ad intrandum in religionem.*

*An requiratur consilium multorũ, & magna deliberatio in religionis ingressu.*

*Compendij Secundæ Partis, Secundæ S. Thomæ Aquinatis.* FINIS.

BERARDI

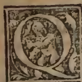
# BERARDI BONIOANNIS EPISCOPI CAMERINI, NVNCII APOstolici, apud Serenifs. Regem Poloniæ

## EPITOME,

*Tertiæ partis Summæ Theologicæ Diui Thomæ Aquinatis.*

### In Compendium Tertiæ Partis Summæ Theologicæ D. Thomæ Authoris

PRAEFATIO.



*Vemadmodum in rebus naturalibus, cùm præparata fuerit materia cæteris quibusdam qualitatibus, & prauiis alterationibus tum illicò formæ substantiales inducuntur, & ipsæ res naturales generantur, ita quoque in spiritualibus, cùm primùm sublatis vitiis, & comparatis virtutibus non sine præuenientis gratiæ auxilio, disponuntur homines, meritorum illi quidem, & beneficiorum omniũ Domini nostri Iesu Christi, quæ ipse in hunc mundum sua præsentia, & in persona propria intulit, particeps efficiuntur: atque itidem rectè sacramenta Ecclesiæ accipiunt, quæ virtute sua illa mirabili & diuina, quam ex passione Christi habent in primis, conferunt gratiam iis, à quibus legitimè (vt conuenit) sumuntur. Propterea cùm duplicem eam partem, in qua præstãtissimus Doctor, & sanctissimus vir Diuus Tho-*

*mas egit, ac disputauit cumulatissimè de virtutibus, ego more meo ad compendium redegerim, idem similiter vt nunc faciam: superest de Tertia, et vltima Parte: in qua vberrimè disseruit de Saluatore nostro Iesu Christo, déque illius eiusdem ingentibus quidem beneficiis, & innumerabilibus meritis, quæ per se generi hominũ præstitit. Et porro etiam de sacramentis, quæ ipse idem instituit, et dedit Ecclesiæ suæ, vt eius vulnerata mẽbra curẽtur, & sanitatem adipiscantur. Quam Partem hic beatissimus Pater clarissimus Theologus, & egregius Magister noster, ideo absoluere nõ potuit quia per mortem ad beatam vitam ingressus est: de qua post tractationem sacramentorum continuo scripturus erat, si fuisset superstes in corpore mortis huius. Nullo autem propemodum negocio pij & candidi Lectores poterunt ea perquirere in quarto scripto huius præcellentissimi Authoris nostri super quartum librum Sententiarum, quæ desiderantur in hac Summa theologica, vt vniuersam, & absolutissimam habeant, ac semper teneant Christianam theologiam.*

*De*

# DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

## CAP. I.



ONVENIENS fuit Deum incarnari: quia vnicuique rei condecens est, quod competit ei secundum rationem suæ naturæ. Deo autem conuenit quidquid pertinet ad rationem boni: ideo competit ei communicare se creaturæ summo modo, quod maximè fit inquantum naturam creatam sic sibi coniungit, vt vna persona fiat ex tribus, videlicet verbo, anima, & carne. Sed non fuit necessarium simpliciter ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari, quia potuisset Deus per suam omnipotentem virtutem mul tis aliis modis reparare naturam humanam: sed melior, & conuenientior fuit iste modus. Et hoc quidem considerari potest, quantùm ad promotionem hominis in bono. Primò quidem, quantùm ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc, quòd ipsi Deo loquenti credit. Secundò, quantùm ad spem, quæ per hoc maximè erigitur. Tertiò, quantùm ad charitatem, quæ maximè per hoc excitatur, considerando diuinam bonitatem. Quartò, quantùm ad rectè operandum, in quo nobis exemplum se præbuit. Quintò, quantùm ad plenam participationem diuinitatis, quæ vera est hominis beatitudo, & finis humanæ vitæ: & hoc collatum est nobis per Christi humanitatem. Similiter & hoc vtile fuit ad remotionem mali. Primò, per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum præferat, & eum veneretur, qui est actor peccati, cùm potuerit humana natura ita Deo coniungi, vt vna esset persona. Secundò, per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam peccando inquinemus. Tertiò, per hoc tollitur humana præsumptio, dum nullis præcedentibus meritis gra tia Dei in homine Christo nobis abundat. Quartò, propter maximam Christi humilitatem nostra submittitur superbia. Quintò, ad liberandum hominem à seruitute peccati, vt dia bolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur, quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo enim purus satisfacere non poterat pro toto humano genere: Deus autem satis

*Conueniens fuit Deum incarnari.*

*An fuerit necessè Verbum Deum incarnari propter reparationem nostram.*

*Si homo non peccasset, an Deus incarnatus esset.*

satisfacere non debebat, vnde oportuit Deum, & hominem esse Iesum Christum. Et quāuis aliqui dixerint, quòd etiam si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus, verisimilius tamen est contrarium: ea enim, quæ ex sola Dei voluntate proueniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi ex auctoritate Scripturæ, per quam nobis diuina voluntas declaratur. Vnde cùm in sacra Scriptura vbique Incarnationis ratio ob peccatum primi parentis assignetur, conuenientius dicitur incarnationē fuisse in remedium peccati: & quòd si ille non peccasset, Christus non venisset. August. in Ver. Domini, & Euang. Venit peccatores saluos facere. quamuis potuerit, etiā peccato non existente, incarnari. Venítque Christus in mundum non solùm ad delendum peccatum, quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad delenda sufficienter omnia peccata actualia: quæ maiora intensiuè dicuntur, cùm plus habeant de ratione voluntarij: quamuis extensiuè maius dicatur originale, quod totum genus infecit. Vnde quantùm ad hoc principaliùs venit Christus ad tollendum originale peccatum, prout bonum gentis diuinius est, quàm bonum vnius.

*An incarnatio fuerit magis ad tollendum originale peccatū, quàm actualia.*

*Incarnatio non erat conueniēs ab initio.*

Nec fuisset conueniens, ab initio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse: quia valētibus non est opus medico, sed malè habentibus. Nec fuisset conueniens statim post peccatum, Deum incarnari. Primò quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia prouenerat: vnde eo modo erat homo liberandus, vt humiliatus recognosceret se liberatore indigere, & in libertate arbitrij relictus in lege naturali, vires naturæ suæ cognosceret: vbi cùm deficeret, accepta lege, & morbo, non legis sed naturæ vitio inualescente, cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, & gratiæ quæreret auxilium. Secundò, propter ordinem promotionis in bonum: secundùm quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Nam prius est, quod animale, deinde quod spirituale. Tertiò, propter dignitatem Verbi incarnati, vt quantò maior Rex venturus erat, tantò præconum series longior præcedere debebat. Quartò, ne feruor fidei temporis prolixitate tepesceret: quia circa finem mundi refrigescet charitas, vt dicitur Lucæ decimooctauo. Non tamen differri debuit vsque in finem mundi: quod quidem apparet. Primò, ex vnione diuinæ, & humanæ naturæ: sicut enim

*Nec fuisset cōueniens statim post peccatū.*

*Nec fuisset conueniens in fine mundi.*

enim dictum est, perfectum vno modo tempore præcedit imperfectum, alio modò è conuerso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim, quod de imperfecto fit per perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum: in eo verò, quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem Incarnationis vtrunque concurrit: quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, & ideo non decuit, quòd à principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, cùm de plenitudine eius omnes accepimus: & ideo non debuit Incarnationis opus vsque in finem mundi differri. Sed perfectio gloriæ, ad quam producenda est vltimò natura humana per verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundò, ex effectu humanæ salutis; quia in potestate dantis est quando, vel quantum velit misereri. Venit ergo, quando & subueniri debuit, & gratum sciuit futurum beneficium: cùm enim languore quodam humani generis abolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, & mores immutarentur, elegit Abraham, in quo forma esset renouatæ notitiæ Dei, & morum: cùmque adhuc reuerentia Dei segnior esset, per Moysem legem literis dedit, & quia eam gentes spreuerunt, & Iudæi non seruauerunt, motus misericordia Deus misit Filium suum, qui data omnibus remissione peccatorum, Deo patri illos iustificatos offerret. Quòd si hoc remedium dilatum fuisset vsque in finem mundi, periisset notitia Dei, & morum honestas abolita fuisset in terris. Tertiò, apparet hoc fuisse conueniens ad manifestationem diuinæ virtutis, quæ homines saluauit non solùm per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis, & præteriti. quæst. j.

## *De Modo Vnionis Verbi incarnati.*

## *Cap. 2.*

IMpossibile est vnionem Verbi incarnati esse factam in natura, sumendo naturam, prout significat essentiam, vel quidditatem speciei. Nam tripliciter aliquid vnum ex duobus, vel pluribus constituitur. Vno modo ex duobus integris

*An Vnio Christi sit facta in natura.*

integris remanentibus perfectis, quod quidem fieri non potest nisi in his, quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, vt ex multis lapidibus sine ordine adunatis per solam compositionem fit aceruus: ex lapidibus autem, & lignis secundum aliquem ordinem dispositis, fit domus. Et hoc modo non potest esse vnio Incarnationis Verbi. Primò, quia talis compositio, vel ordo, vel figura, est forma accidentalis: & sic sequeretur, quòd vnio Incarnationis esset per accidens: quod improbabitur. Secundò, ex talibus non fit aliquid simpliciter, sed secundùm quid: quia remanent plura actu. Tertiò, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus: vnde non constitueretur in Christo vna natura, vt ipsi volunt. Alio modo fit aliquid vnum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum: & sic aliqui dixerunt, vnionem Incarnationis esse factam per modum complexionis, quod stare non potest. Primò, quia diuina natura est immutabilis, nec in aliud conuerti potest, cùm sit ingenerabilis. Secundò, quia quod commiscetur, nulli miscibilium est idem specie. Differt enim caro à quolibet elementorum specie: & sic Christus non esset eiusdem naturæ cum Patre, nec cum matre. Tertiò, quia ex his, quæ maximè distant, non potest fieri commixtio: soluitur enim species vnius eorum, vt si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima, & corpore fit homo, & ex diuersis membris constituitur corpus: sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primò, quia vtraque natura diuina, & humana secundum suam rationem est perfecta. Secundò, quia istæ duæ naturæ non possunt constituere aliquid per modum partium quantitatiuarum, sicut membra constituunt corpus: cùm diuina natura sit incorporea. Nec per modum formæ, & materiæ: quia diuina natura non potest esse alicuius corporis forma. Tertiò, hoc stare non potest, quia Christus non esset humanæ naturæ, neque diuinæ: cùm differentia addita variet speciem, sicut vnitas numerum. Vnio itaque Verbi incarnati facta est in persona, & non in natura, quia si non vniretur in persona, nullo modo ei vniretur: & sic totaliter fides Incarnationis tolleretur, quod esset subuertere totam fidem Christianam:

*Vnio Verbi facta est in persona.*

quamuis

quamuis in Deo non sit aliud secundùm rem, suppositum, & natura, sed solùm secundùm rationem intelligendi, quia natura dicitur, secundùm quòd est essentia quædam: eadẽ verò dicitur suppositum, secundum ꝙ est subsistens. Et ponere in Christo duas hypostases, vel duo supposita, siue ꝙ vnio non sit facta in hypostasi, vel supposito, est hæresis damnata: nam persona non addit super hypostasim nisi determinatam naturam rationalem. Vnde idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, & propriam personam. Vlteriùs si detur, quòd super hypostasim aliquid addat persona, in quo posit fieri vnio, hoc nil aliud est, quàm proprietas pertinens ad dignitatem: quare si facta esset sic vnio in persona, & non in hypostasi, consequens esset, quòd vnio non fuerit facta nisi secundùm dignitatem quandam, quod à Synodo Ephesina damnatum est. Quæ persona Christi, seu hypostasis vno modo consideratur, secundúm quòd est in se, & sic omninò simplex est, sicut & natura Verbi. Alio modo secundum rationem personæ, vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura: & secundùm hoc persona Christi subsistit in duabus naturis: vndelicet sit ibi vnum subsistens, est tamen ibi alia, & alia ratio subsistendi, & sic dicitur persona composita, inquantùm vnum subsistit duobus. Necesséque est dicere, in Christo fuisse animam corpori vnitam: quia ad rationem speciei humanæ pertinet, quòd anima corpori vniatur. Forma enim non constituit speciem, nisi per hoc, quòd est actus materiæ: nec ex ista vnione corporis, & animæ Christi noua constituitur persona, sed ad præexistentem Dei personam adiungitur, ex quo maiorem recipit dignitatem. Et per supradicta falsas apparet esse opiniones Eutichetis, & Dioscori dicentium, duas naturas in Christo fuisse in vna confusas. Similiter hæresis Nestorij, & Theodori dicentium, duas esse personas simul vnitas accidentaliter. Primò, secundùm inhabitationem, inquantùm scilicet Verbum Dei habitauit in illo homine sicut in templo. Secundò, per vnitatem affectus, inquantùm scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei. Tertiò, propter operationem, prout scilicet dicebant, hominem illum esse Verbi Dei instrumentum. Quartò secundùm dignitatẽ honoris, prout omnis honor, qui exhibetur Filio Dei coëxhibetᷣ Filio

*An vnio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi*

*An persona Christi post incarnationem sit cōposita.*

*In Christo facta est vnio animæ et corporis.*

*Humana natura nō fuit Verbo Dei vnita accidentaliter.*

Filio hominis propter coniunctionem ad Filium Dei. Quintò, secundum æquiuocationem, id est communicationem nominum, prout, scilicet dicimus illum hominẽ esse Deum, & Filium Dei. In quam opinionem inciderunt quidam ponentes vnam personã in Christo, & duo supposita: & alij ponentes, animam non esse vnitam corpori, sed hæc duo ab inuicem separata, vnita esse Verbo accidentaliter, vt non cresceret numerus personarum. Sancta autem Ecclesia Dei has impietates reiicit, & vnionem Verbi Dei ad carnem secundùm compositionem confitetur, quod est secundùm subsistentiam. Et vnio ista relatio quædam est, quæ inter diuinam, & humanam naturam consideratur, prout cõueniunt in vna persona Filij Dei. Sed omnis relatio considerata inter Deum, & creaturam, realiter est in creatura, per cuius immutationem innascitur talis relatio; in Deo autem secundùm rationem tantùm, cùm non nascatur secundùm Dei mutationem. Quare vnio ista est aliquid creatum realiter in creatura existens, in Deo autem secundùm rationem tantùm.

*Vnio diuinæ, & humanæ naturæ est aliquid creatum.*

*Vnio Verbi incarnati non est idem, quod assumptio.*

Quæ vnio non est idem cum assumptione: nam vnio significat relationem, assumptio actionem, vel passionem, prout secundùm ipsam aliquis dicitur assumens, & aliquid assumptum: atque assumptio dicitur sicut in fieri, vnio autem sicut in facto esse. Vnde vniens dicitur esse vnitum, assumens autem non dicitur esse assumptum: & assumptio determinat terminum à quo, & ad quem, vnio autem nihil horum determinat. Vnde vniens, & assumens non sunt omninò idem: nam omnis persona assumens est vniens, sed non è conuerso, quia persona Patris vniuit naturam humanam Filio, non autem sibi. Et ideo dicitur vniens, non assumens: persona verò Filij est vniens, & assumẽs. Similiter non est idem vnitum, & assumptum: nam diuina natura dicitur vnita & non assumpta. Et vnio ista sic consideratur ex parte eorum, quæ coniunguntur, non habet maximam vnitatem; quia vtraque natura manet distincta. Si verò capitur ex parte eius, in quo coniunguntur, ista vnio præeminentiam habet inter alias vniones: quia veritas personæ diuinæ, in qua vniuntur duæ naturę, est maxima inter omnes increata vnitas, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Atque vnio ista duarum naturarum in Christo facta est per gratiam, si gratia dicatur ipsa Dei voluntas

*An vnio duarum naturarum in Christo sit maxima vnio vnum.*

voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum, seu acceptum aliquem habens, sicut & vnio Sanctorum ad Deum per cognitionem & amorem. Sed si gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum, quod est humanam naturam esse vnitam diuinæ personæ, potest dici quædam gratia, prout nullis præcedentibus meritis, hoc est factum: sed non ita, quòd sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis vnio fiat. Differentia enim inter has duas vniones in hoc consistit, quòd vnio Sanctorum ad Deum est per eleuationem ad operationes cognitionis, & amoris: vnio autem Christi est per eleuationem humanæ naturæ ad esse personale Filij Dei, in quo nulla gratia mediat, vt in illa. Nec aliqua merita vnionem Verbi incarnati præcesserunt: non enim ponimus Christum anteà fuisse purum hominem, & posteà per meritum bonæ vitæ obtinuisse esse Filium Dei: sed ponimus, quòd à principio suæ conceptionis ille homo verè fuit Filius Dei. Sed neque etiam opera alterius cuiuscunque hominis potuerunt esse meritoria huius vnionis ex condigno: quia opera meritoria ordinantur ad beatitudinē, quæ est virtutis præmium, & consistit in plena Dei fruitione. Vnio autem incarnationis, cùm sit in esse personali, transcendit vnionē beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis. Nec gratia potest cadere sub merito, cùm sit merendi principium: vnde multò minus Incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ. Patet etiam, quia Incarnatio Christi est reformatiua totius humanæ naturæ: & ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis, quia bonum vnius hominis puri non potest esse causa boni totius naturæ. Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres Incarnationem, desiderando, & petendo, ac Dei præceptis obediēdo. Fuitque gratia vnionis Christo homini naturalis, non quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo, sed quia eam à natiuitate habuit: cùm ab initio conceptionis fuerit natura humana diuinæ personę vnita, & anima eius fuerit munere gratiæ repleta. q. 2.

*An vnio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.*

*An vnionem Incarnationis aliqua merita præcesserint.*

*An gratia vnionis fuerit Christo homini naturalis.*

## *De Modo Vnionis ex parte Personæ assumentis.*

### *Cap. 3.*

*An personæ diuinæ conueniat assumere naturam creatam.*

PRopriissimè competit Personę diuinę assumere naturam creatam: quia assumptio importat principium actus, &

*An diuinæ naturæ conueniat assumere.*

terminum, cuius sumptionis persona est & principium, & terminus. Principium quidem, quia Personæ propriè competit agere: huius autem assumptio carnis per actionem diuinam facta est. Similiter etiam Persona est huius sumptionis terminus: quia sicut dictum est, vnio ista facta est in persona, & non in natura. Sed quia principium agendi est natura, ideo naturæ diuinæ conuenit assumere, considerando assumptionem, prout dicitur principiũ actus: quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non conuenit naturæ diuinæ secundùm seipsam, sed ratione personæ, in qua consideratur, ideo primò propriissimè Persona dicitur assumere, secundariò autem potest dici, quòd etiam natura assumpsit naturam ad sui personam: & naturam incarnatam secundùm Athanasium, & Cyrillum, non quasi in carnem sit conuersa, sed quia naturam carnis in personam assumpsit. Et

*An abstracta personalitate per intellectũ natura possit assumere.*

intellectus dupliciter se habet ad diuina. Vno modo, vt cognoscat Deũ, sicuti est: & sic impossibile est aliquid abstrahi à Deo, quoniam in eo omnia sunt vnum, salua distinctione Personarum, quarum vna sublata, tolleretur alia, cùm distinguãtur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad diuina, non quidem quasi cognoscens Deum, vt est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, & diuisim, id quod in Deo est vnum: & sic potest intellectus noster intelligere sapientiam, & bonitatem diuinam, non intellecta paternitate, vel filiatione. Et circunscriptis per intellectum personalitatibus trium Personarum, remanere potest in intellectu vna personalitas Dei, vt intelligunt Iudæi, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc terminatur ad personam Verbi. Potéstque vna persona sine alia naturam creatam assumere, non quò ad actum assumentis: quia operatio ista procedit ex diuina virtute, quæ est communis tribus Personis, sed secundùm terminum assumptionis, qui ita conuenit vni personæ, quòd non alij. Dicitúrque tota natura incarnata, non quia natura incarnata sit in omnibus Personis, sed quia nihil deest de perfectione diuinæ naturæ personæ incarnatæ. Et quælibet Persona diuina potuit naturam humanam assumere, quia Pater, vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere: cùm diuina natura potuerit vnire cuilibet eorum humanam naturam. Virtus enim se habens ad plura, ad quodlibet eorum potest actionem suam

*Potest vna persona sine alia naturã creatam assumere.*

*Quælibet diuina Persona potuit carnem assumere.*

ſuam terminare: ſed virtus diuina indifferenter ſe habet ad omnes perſonas, & eadem eſt communis ratio perſonalitatis, quamuis proprietates perſonales ſint differentes, ergo tam Pater, vel Spiritus ſanctus potuit carnem aſſumere, quàm Filius. Nec eſt impoſſibile diuinis Perſonis, vt duæ, vel tres aſſumant vnam naturam humanam, quamuis ſit impoſſibile, quòd aſſumerent vnam hypoſtaſim, vel Perſonam humanam: eſt enim talis conditio diuinarum Perſonarum, quòd vna non excludit aliam à communione eiuſdem naturæ, ſed ſolùm à communione eiuſdem perſonæ. Cùm ergo in myſterio Incarnationis tota ratio facti ſit potentia facientis, magis circa hoc eſt iudicandum ſecundùm conditionem diuinæ Perſonæ aſſumentis, quàm ſecundùm conditionem naturæ humanæ aſſumptæ. Ex hac poſitione facta, ſi tres Perſonæ aſſumerent vnam naturam humanam, verum eſſet dicere, quòd tres perſonæ eſſent vnus homo propter vnam naturam humanam, ſicut nunc verum eſt dicere, quòd tres Perſonæ ſunt vnus Deus propter vnam diuinam naturam. Et vna Perſona diuina plures naturas humanas poſſet aſſumere: potentia enim diuinæ perſonæ eſt infinita, & ab aliquo non poteſt comprehendi, nec ad aliquid creatum limitatur. Vnde ſi diuina Perſona duas aſſumeret naturas humanas, propter vnitatem ſuppoſiti vnus diceretur homo habens duas naturas humanas. Magíſque conueniens fuit, quòd Perſona Filij aſſumeret naturam humanam, quàm alia Perſona diuina: quia Perſona Filij, & humana natura quandam ſimilitudinem habent. Verbum enim Dei eſt exemplaris ſimilitudo omnis creaturæ: & ideo ſicut per participationem huius ſimilitudinis creaturæ ſunt inſtitutæ in propriis ſpeciebus, ſed mobiliter, ita per vnionem Verbi ad creaturam, non participatam ſed perſonalem, conueniens fuit reparari creatura in ordine ad æternam & immobilem perfectionem; cùm etiam artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipſum reſtauret, ſi collapſum fuerit. Ad hoc additur, quòd Verbum eſt conceptus æternæ ſapientiæ, à qua omnis ſapientia hominum deriuatur ab illa participando: vnde ad conſummatam hominis perfectionem conueniens fuit, ipſum Dei Verbum humanæ naturæ perſonaliter vniri, congruúmque fuit, vt per eum, qui eſt Filius naturalis,

*[handwritten margin notes:] An plures Perſonæ poſſint aſſumere vnã numero. — Vna Perſona diuina poteſt aſſumere plures perſonas humanas. — Cõueniẽtius fuit Perſonã Filij aſſumere carnẽ, quàm alias.*

participarent homines similitudinem huius filiationis secundùm adoptionem, vt dicit Apostolus ad Roman. 8. Vlteriùs, sicut peccauerat primus homo appetendo scientiam inordinatè, sic conueniens fuit, quòd per Verbum veræ sapientiæ reduceretur in Deum, quem reliquerat. q. 3.

## *De Modo Vnionis ex parte Naturæ assumpta.*

## *Cap. 4.*

*Natura humana tantùm assumptibilis à Filio Dei, secundum congruentiam.*

SOla natura humana assumptibilis est à Filio Dei secundùm congruentiam: quod non dicitur ad subtrahendum aliquid diuinæ potentiæ, cùm absolutè omnia potuisset, sed ad ostendendam conditionem creaturæ, quæ ad hoc aliqualem habet aptitudinem. Nam creatura irrationalis, quæ deficit ab vnione ad Deum per operationem, quia non cognoscit, non habet congruitatem, vt vniatur ei secundùm esse personale. Creatura verò angelica etsi peccato subiaceat, eius tamen peccatum est irremediabile, vt dictum est in prima Parte. Vnde relinquitur, quòd sola natura humana sit assumptibilis: nata est enim aliqualiter contingere ipsum Verbum per suam operationem, videlicet cognoscẽdo, & amando ipsum, per quod aliqualem habebat dignitatem. Habebat etiam necessitatem: quia indigebat reparatione, cùm subiaceret peccato originali. Quare irrationabilibus deficit dignitas, angelis autem malis necessitas: quia non reparantur.

*Filius Dei nõ assumpsit personam.*

Nec Filius Dei personam assumpsit humanam: nam si assumpta fuisset, oportuisset, vel quòd corrupta fuisset, & sic frustrà fuisset assumpta, vel quòd post vnionem remansisset, & sic essent duæ personæ, quod suprà probatum est esse falsum.

*Persona diuina nõ assumpsit hominem.*

Nec propriè dicitur, quòd diuina Persona hominem assumpserit: nam hoc nomen Homo humanam naturam significat, prout nata est in supposito esse. Vnde non est propriè dictum, quòd Filius Dei hominem assumpserit: cùm rei veritas habeat, quòd in Christo sit tantùm vnum suppositum, & vna hypostasis: & vbi tales locutiones inueniuntur, piè exponendæ sunt, vt dicamus hominem assumptum, quia eius natura assumpta est. Nec Filius Dei debuit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus induiduis: nam assumptio ista terminatur ad personam Verbi. Sed contra rationem

tionem naturæ communis est, sic in persona quacunque indiuiduari: nec naturæ communi possunt attribui nisi communes operationes, & vniuersales, secundùm quas homo non meretur, nec demeretur. Ista tamen assumptio facta est, vt Filius Dei per assumptam naturam nobis mereretur. Vlteriùs, natura illo modo existens non est sensibilis, seu intelligibilis, Filius autem Dei naturam humanam assumpsit, vt hominibus visibilis appareret, & esset homo. Nec potuit assumi à Filio Dei humana natura, secundùm quòd est in intellectu diuino: quia sic nil aliud est, quàm diuina natura, & per istum modum ab æterno humana natura esset in filio Dei. Similiter inconuenit dicere, Filium Dei assumpsisse naturam, prout est in intellectu humano: quia hoc nihil aliud esset, quàm quòd intelligeretur assumere naturam humanam, & sic si non assumeret eam in rerum natura, & esset intellectus falsus: nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio, quàm fictio quædam Incarnationis. Nec fuit conueniens, quòd Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus indiuiduis. Primò, quia tolleretur multitudo suppositorum, quæ est in diuersis suppositis vnius speciei, & tunc esset vnum solum suppositum, quod est persona assumens. Secundò, derogaret dignitati Filij Dei, prout est primogenitus omnis creaturæ: quia tunc omnes essent æquales. Tertiò, quia conueniens est, quòd sicut vnum suppositum diuinum est incarnatum, ita vnam solam naturam humanam, idest naturam vnius hominis assumpserit, vt ex vtraque parte vnitas inueniatur. Conueniénsque fuit, quòd Filius Dei humanam naturam ex stirpe Adę assumeret: quia ad iustitiam pertinebat, vt qui peccauerat, etiam satisfaceret, quod etiam ad dignitatem hominis spectabat, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum, & per hoc potentia Dei magis ostenderetur, cùm de natura corrupta, & infirma assumpsit id, quod in tantam virtutem, & dignitatem est promotum. q. 4.

*An Filius Dei debuerit assumere humanã naturã abstractã ab omnibus indiuiduis.*

*An Filius Dei debuerit assumere naturã humanã in omnibus indiuiduis.*

*An Filius Dei debuerit assumere naturã humanã ex stirpe Adæ.*

## *De Modo Vnionis ex parte Partium humanæ Naturæ.*

### *Cap. 5.*

Filius Dei verum corpus assumere debuit non putatiuum, cùm veram assumpserit naturam humanam, & veram

*Filius Dei verũ assumpsit corpus.*

sustinuerit mortem pro omnium salute:nec decuisset in eius opere aliquam esse fictionem. Quare Dominus hunc errorem excludere volens Luc. vltimo dixit, Palpate & videte quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me habere videtis. Nec debuit habere corpus cæleste, quia sicut non saluaretur humana natura, quæ requirit determinata ossa, & carnes in corpore phãtastico, sic nõ etiã saluaretur in corpore cælesti, derogarétque veritati eorũ, quæ Christus gessit: cum corpus cæleste sit impassibile. Vnde non esurisset, nec sitisset, aut mortem sustinuisset: & sic veritas diuina nos fefellisset, quod est impossibile. Ex his etiam rationibus patet rationalem sumpsisse animam, vt dicit Aug. in libr. 83. Quęst. Euangelistæ in euangelica narratione narrant, quòd miratus est Iesus, & iratus, & contristatus, &c. quæ demonstrant, eum veram habuisse animam. Nec metaphoricè sumitur in scripturis: quia periret veritas Incarnationis, cùm caro & cæteræ partes hominis per animam speciem sortiantur, & anima recedente non est os, aut caro nisi æquiuocè: atque aliud est, quòd propheticè nuntiatur in figuris, & aliud, quod secũdùm rerum proprietatem ab Euangelistis historicè scribitur. Debuítque Filius assumere intellectum: nam Matth. 8. habetur, quòd miratus fuit. Actus autem iste mirandi rationem exigit: quia importat collationem effectus ad causam, dum quis videt effectum, cuius causam ignorat, & quærit. Hócque requirit vtilitas Incarnationis, quæ est iustificatio hominis à peccato: anima enim non est capax peccati, nec gratiæ iustificantis, nisi per mentem. Requirítque hoc veritas Incarnationis: quia non est verè caro humana, quæ non est perfecta anima rationali, cùm per solam mentem anima nostra differat ab anima bestiali. q. 5.

*Fili' Dei assumere debuit corp' terrenum.*

*Fili' Dei assumpsit animam rationalem*

*Fili' Dei debuit assumere intellectum.*

## *De modo Assumptionis quantùm ad Ordinem. Cap. 6.*

Filius Dei carnem sibi vniuit mediante anima, prout medium dicitur existere inter principium, & finem, non quidem secundum ordinem temporis, cùm hoc modo totam naturam simul sibi vniuerit Verbum: sed secundùm ordinem naturæ, quæ dupliciter attendi potest. Vno modo, secundùm

*Fili' Dei assumpsit carnẽ mediãte anima.*

cundùm gradum dignitatis:ficut dicimus, Angelos medios esse inter Deum, & carnem. Alio modo secundùm ordinem causalitatis, prout media causa dicitur existere inter primam causam,& vltimum effectum: & sic ipsa anima est aliqualiter causa carnis vniendæ Filio Dei, quia non esset caro assumptibilis, nisi per ordinem, quem habet ad animam rationalem, secundùm quam etiam habet, quòd sit caro humana. Assumpsitque animā Filius Dei mediante spiritu siue mente, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis: non enim anima est assumptibilis secundum congruentiam, nisi quia est ad imaginem Dei. Et inter partes animæ superior, & dignior est intellectus, vnde vt purior aliis partibus est Deo similior. Non tamen anima prius assumpta fuit à Filio Dei, quàm caro. quia si ab initio fuisset creata, vt omnibus dicebat Orig. sequeretur inconueniens, si non fuisset statim vnita verbo, quod aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo: vnde cùm fuisset à Verbo assumpta, vel non esset facta vnio secundùm subsistentiam, vel præexistens subsistētia corrupta fuisset. Quòd si poneretur, animam illam ab initio fuisse Verbo vnitam, & postmodum in vtero virginis incarnatam, inconueniens esset, quòd anima illa non videretur esse eiusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Nec caro prius assumpta fuit à Verbo, quàm animę vnita: caro enim humana non est assumptibilis, antequam sit propria materia animæ rationalis, & humanæ, quod non fuit priùs quàm adueniat ipsa anima rationalis. Vnde sicut anima non est prius assumpta, quàm caro, quia contra naturam animæ est, vt prius sit, quàm corpori vniatur, ita caro non debuit prius assumi, quàm anima: cùm non sit prius caro humana, quàm habeat animam rationalem, vt dictum est. Nec mediantibus partibus tota natura humana assumpta est à Verbo Dei, sed mediante toto: nam de ordine temporis non est dubium, & secundùm ordinem naturæ patet, quia ex parte intentionis agētis priùs est completum, quàm incompletum: & sic prius est totum, quàm partes. Quare sicut assumpsit corpus propter ordinem, quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus, & animam propter ordinem, quem habet ad naturam humanam. Nec gratia potest intelligi vt medium, in assumptione hu-

*Mediatè mente animā assumpsit Fil⁹ Dei*

*Anima non fuit prius assumpta, quā caro*

*Caro nō fuit prius assūpta, quàm anima vnita.*

*Humana natura nō est assūpta à Verbo, mediantibus partibus.*

*Humanæ naturæ nõ est assũpta à Verbo mediante gratia.* manæ naturæ: Nam in Christo ponitur gratia vnionis, & habitualis. Sed gratia vnionis est ipsum esse personale, quod gratis diuinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia verò habitualis pertinet ad spiritualem sanctitatem illius hominis, & est effectus quidam consequens vnionem secundùm illud Io.1. Vidimus gloriam, &c. per quod datur intelligi quòd ex hoc ipso, quòd homo ille est vnigenitus à Patre, quòd per vnionem habet, ex eo plenitudinem habet gratiæ & veritatis. Sed si gratia intelligatur voluntas Dei faciens, vel donans aliquid gratis, sic vnio est facta per gratiam non sicut per medium sed sicut per causam efficientem. q. 6.

## *De Gratia Christi, prout est quidam singularis Homo. Cap. 7.*

*Gratia habitualis fuit in Christo.* NEcesse est ponere in Christo gratiam habitualem. Primò, quia anima eius maximè propinqua est principio gratiæ: sed quantò aliquod receptiuum est propinquius causæ influenti, tantò magis participat de influentia ipsius. Secundò, anima illa nobilissimas habet operationes videndi, & amandi Deum: ad quod necesse est eleuari naturam rationalem per gratiam. Tertiò, mediator Dei & hominum est Christus tanquam homo: & ideo oportebat, quòd haberet gratiam, quæ etiam in alios redundaret, de cuius plenitudine accepimus omnes: oportebátque animam eius per actum fruitionis creatum, qui est per gratiam, attingere ad Deum, quamuis vt Filius naturalis est, debeatur ei hæreditas æterna per actum increatum cognitionis, & amoris Dei. Fueruntque in Christo omnes virtutes: quia gratia Christi fuit perfectissima, ex qua procedebant virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ quantùm ad omnes actus eius. Nam quantò aliquod principium est perfectius, tantò magis imprimit suos effectus, & sicut gratia est in essentia animæ, ita virtutes in potentiis. Non tamẽ in Christo fuit fides: quia in primo instanti suæ conceptionis vidit Deum per essentiam: obiectum verò fidei est res non visa. Vnde excluso quòd res diuina sit non visa, excluditur ratio fidei. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in ipso virtutes: quia

*In Christo fuerũt omnes virtutes.*

*In Christo non fuit fides.*

importat

importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, cum non videat, qui defectus in Christo non fuit. Nec fuit in Christo spes, theologica virtus, quæ est de Deo, non habito obiecto: quia ab initio suæ conceptionis plene habuit fruitionem diuinam. Sed quantùm ad secundariò sperata, videlicet aliquorum, quæ adhuc non erat adeptus, vt immortalitatis, & gloriæ corporis potuit habere spem. Nam qui principaliter per virtutem spei fruitionem Dei expectat: ex consequenti habens talem virtutem potest in aliis etiam diuinum auxilium expectare. Nec est eadem ratio fidei, & spei: quia fides nec quantum ad principale creditum, nec quantum ad secundariò credita, locum habet in Christo: quia hoc ponit imperfectionem cognitionis in anima eius. Spes verò, quantū ad secundariò sperata potuit habere locum, in eo: quia non omnia sperata actu habebat à principio, vt de immortalitáte, & gloria dictū est. Fueruntq; in Christo dona, quæ perfectiones quædam potentiarū sunt, prout natæ sunt moueri à Spiritu sancto: à quo perfectissimè mouebatur anima Christi, vt dicitur Luc. 4. Vnde manifestū est, quòd in Christo fuerunt excellentissimè dona: quæ dabat vt Deus, & accipiebat vt homo. Fuítque in Christo donum timoris perfectissimè, vt dicitur per Esa. non quidem secundùm quòd respicit malum separationis à Deo per culpam, aut malum punitionis pro culpa, quia in eo non erat dolus: sed respectu eminentiæ Dei: qui timor est affectus quidam reuerentiæ ad diuinam magnitudinem. Fuerúntque in eo gratiæ gratis datæ, quæ dantur ad manifestationem fidei, & spiritualis doctrinæ, cuius ipse est primus, & principalis doctor fidei, videlicet reuelatæ, vt dicitur ad Hebræos secundo cap. Cùm initium accepisset enarrandi per Dominum, &c. Nam sicut gratia gratum faciens ad actus interiores & exteriores meritorios ordinatur, ita gratia gratis data ad quosdam actus exteriores fidei manifestatiuos, sicut est operatio miraculorum, & simil. in quibus gratiis Christus habuit plenitudinem, in quantum anima eius erat vnita diuinitati personaliter: vnde habebat plenam efficaciam perficiendi omnes istos actus. Fuítque in Christo prophetia: quia non solum Comprehensor erat, sed viator: & sic quæ procul erant ab aliorum notitia, & cognoscebat, & dicebat. Nam prophetæ sunt qui fantur, & vident quæ procul

*An in Christo fuerit spes.*

*In Christo fuerūt dona Spiritus sancti.*

*In Christo fuit timor.*

*In Christo fuerūt gratia gratis data.*

*In Christo fuit prophetia.*

cul sunt ab hominum sensibus,& secundùm locum, & tempus. Et quia plenitudo gratiæ dupliciter dicitur, vno modo intensiuè, & alio secundùm virtutem: primo modo Christus habuit plenitudinem gratiæ: quia eam habuit in summo secundùm perfectissimum modum, quo haberi potest. Quod patet primò ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ: erat enim coniuncta personaliter Verbo. Sed quod propinquius est causæ influenti, abundantius recipit influxum. Secundò patet ex affectu: quia anima christi accepit gratiam, vt ex ea transfunderetur quodammodo in omnes alios, vnde oportuit, quòd maximam haberet: sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, ipse est maximè calidus. Secundo modo etiam Christus habuit plenitudinem gratiæ quantùm ad virtutem: quia virtus primi principij alicuius generis vniuersaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est causa vniuersalis generationis, extendit se ad omnia, quæ cadunt sub generatione. Sed Christo conferebatur gratia tanquàm cuidam vniuersali principio omnium habentium gratiam: ergo habebat plenitudinem eius. Quæ plenitudo dupliciter attenditur, vel ex parte gratiæ, vel ex parte subiecti. Primo modo, est propria Christo: quia ipse solus pertingit ad summum gratiæ,& quantùm ad essentiam,& quantum ad virtutem, cum illa maxima excellentia, quæ haberi potest. Sed ex parte subiecti est communis multis per Christum secundùm mensuram eis à Deo præfixam, vt dicit Apostolus ad Ephes. tertio & quarto: & hoc modo Maria virgo, & Stephanus pleni gratia dicuntur. Et gratia Christi est infinita, si capitur pro ipso vniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ: ipsa enim Persona verbi est infinita. Gratia verò habitualis dupliciter consideratur. Vno modo secundùm quòd est ens, & sic est finita, quia est in anima Christi sicut in subiecto: sed esse gratiæ non excedit suum subiectum, vnde est finita. Alio modo consideratur secundùm propriam rationem gratiæ: & sic gratia Christi potest dici infinita, eò quòd non limitatur secundùm aliquam creatam mensuram, cùm habeat quidquid possit pertinere ad rationem gratiæ. Collata est enim animæ

*In Christo fuit plenitudo gratiæ.*

*An plenitudo gratiæ sit propria Christo.*

*An gratia Christi sit infinita.*

animæ Christi gratia, sicut cuidam vniuersali principio gratificationis in humana natura, dicit Apostolus ad Ephes.1. Nec gratia Christi poterat augeri ex parte formæ, neque ex parte subiecti: quod patet ex parte formæ, quia quando aliquid subiectum attingit ad vltimam perfectionem, quam potest habere talis forma in natura, tunc non potest fieri augmentum. Sed omnium formarum est determinata mensura à diuina sapientia, quæ vnicuique præfigitur per comparationem ad suum finem, vnde non potest esse maior gratia, quàm illa Christi, cùm finis gratiæ sit vnio creaturæ rationalis ad Deum. Sed vnio in Christo est personalis, qua maior non potest intelligi, ergo non poterit augeri. Nec ex parte subiecti poterat augeri gratia in Christo: quia ab instanti suæ conceptionis fuit plenè comprehensor: illi enim, qui sunt in termino, non possunt recipere augmentum. Et gratia vnionis in Christo habitualem præcedit, non ordine temporis sed naturæ, & intellectus. Quod patet primò, quia missio Filij est prior ordine naturæ missione Spiritus sancti, Spiritus enim sanctus à Patre & Filio procedit. Vnde vnio personalis, secundùm quam intelligitur missio Filij, est prior ordine naturæ gratia habituali, secundùm quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundò capitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam: nam gratia causatur in homine ex præsentia diuinitatis, sicut lumen in aëre ex præsentia Solis. Sed præsentia Dei in christo est secundùm vnionem, gratia verò habitualis intelligitur vt consequens hanc vnionem, sicut splendor solem: ergo. Tertiò, gratia habitualis præsupponit hypostasim operantem: nam gratia ordinatur ad actum. Agere verò est suppositorum, ergo in Christo prior erat vnio personalis, quàm gratia habitualis secundùm intellectum. q.7.

*Gratia in Christo non poterat augeri.*

*Qualiter gratia habitualis se habeat ad vnionem.*

## *De Gratia Christi secundum quòd est Caput Ecclesiæ. Cap. 8.*

CHristus caput Ecclesiæ dicitur secundùm similitudinem capitis humani: in quo tria considerare possumus, ordinem, perfectionem, & virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori: vnde omne principium consueuit vocari caput. Perfectionem,

*Christus est caput ecclesiæ.*

nem, quia in capite vigent sensus omnes interiores, & exteriores, præter sensum tactus. Virtutem, quia virtus, & motus cæterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus, est à capite propter vim sensitiuam, & motiuam ibi dominantem: vnde rector, caput populi dicitur. Quæ tria competunt Christo spiritualiter. Primò, quia secundùm propinquitatem ad Deum, gratia eius est altior, & prior, etsi non tẽpore, cùm omnes alij acceperint gratiam per respectum ad gratiam ipsius. Secundò habet plenitudinem omnium gratiarum, & sic perfectionem secundùm illud Ioan. primo, Vidimus eum plenum gratiæ, & veritatis. Tertiò habet virtutẽ influendi gratiam in omnia membra ecclesiæ: quia de eius plenitudine omnes accepimus. Capútque est Christus omnium hominum & quantùm ad animas, & quantũ ad corpora, quia tota humanitas Christi secundùm animam, & corpus influit in homines, hanc enim vim habet eius humanitas, inquantùm est coniuncta Verbo, cui corpus vnitur per animam: vnde principaliter per animam influit, & secundariò per corpus. Vno modo, inquantùm membra corporis exhibentur arma iustitiæ in anima existentis, per Christum. Alio modo, inquantùm vita gloriæ ab anima deriuatur ad corpus, secundùm illud Apostoli ad Rom. 8. Qui suscitauit Christum, &c. Et omnium hominum caput est Christus: diuersimodè tamen secundùm totum mundi tempus. Habet enim corpus Christi mysticum membra, non solùm in actu, sed & in potentia: quorum quædam quandoque reducuntur ad actum, quædam verò sunt, quæ nunquàm reducuntur ad actum. Secundùm ergo diuersos gradus, Christus est caput omnium hominum. Et primò, & principaliter est caput eorum, qui actu vniuntur sibi per gloriam. Secundò eorum, qui actu vniuntur sibi per charitatem. Tertiò eorum, qui actu sibi vniuntur per fidem. Quartò, eorum, qui sibi vniuntur solùm in potentia nondum reducta ad actum: quæ tamen est reducenda ad actum secundum diuinã prædestinationem. Quintò, eorum, qui in potẽtia sunt vniti sibi, nunquam tamen reducentur ad actũ: sicut homines viuẽtes, qui non sunt prædestinati, & qui ex hoc seculo recedẽtes, totaliter desinunt esse membra Christi, nec iam sunt in potentia, vt Christo vniantur. Et nõ solũ Christus est caput hominum, sed etiã angelorũ, ordinantur enim homines, & angeli ad vnum

*Christus caput hominum etiã quo ad corpora.*

*Christus est caput omnium hominũ.*

*Christus est caput omnium angelorũ.*

ad vnum finem, videlicet gloriā diuinę fruitionis. Vnde corpus mysticum ecclesiæ consistit non solū ex hominibus, sed etiā angelis, cuius caput est Christus, qui in omnes influit, vt dicit Apost. ad Ephes. 1. quòd constituit eum Deus super omnem principatū, & potestatē &c. Vnde angeli ministrant ei. Mat. 4. Et gratia personalis, qua anima Christi iustificata est, & gratia eius secundùm quam est caput ecclesiæ, alios iustificans, eadem est secundū essentiam: differt tamē secundùm rationē. Nam in anima Christi recepta est gratia secundùm maximam eminentiam: & ideo ex ea, quam accepit, competit, sibi, quòd gratia illa ad alios deriuetur, quod ad rationem capitis pertinet. Atque Christo proprium est esse caput ecclesiæ. Vno modo secundum influxum interiorem: quia sola humanitas eius habet vim iustificandi, cùm sola sit coniuncta personaliter diuinitati, sed secundùm exteriorē gubernationem, commune est Christo, & aliis esse caput, differenter tamen. Nam Christus est caput omnium eorū, qui pertinent ad ecclesiam secundùm omnem locum, tempus, & statum. Alij verò dicuntur capita in quibusdam specialibus locis, sicut episcopi, vel secundum determinatum tempus, vt Papa totius Ecclesiæ tempore sui Pontificatus, & secundùm determinatum statum, prout sunt in statu viatoris. Alio modo Christus est caput ecclesiæ propria virtute, & auctoritate: sed alij capita dicuntur, inquantùm gerunt vicem Christi secundùm Apostolum, 2. ad Corint. 2. Siquid donaui vobis in persona Christi, &c. Et diabolus est caput omnium malorum secundùm exteriorem gubernationem: finis enim diaboli est auertere creaturam rationalem à Deo. Ipsa autem auersio à Deo habet rationem finis, inquantùm appetitur sub specie libertatis secundum illud Hier. 2. A seculo confregisti iugum, rupisti vincula, & dixisti, Non seruiam. & ex hoc dicitur Diabolus eorum caput, & sub eius gubernatione cadunt, prout ad hunc finem peccando adducuntur. Potest etiam Antichristus dici caput omnium malorum, non ratione temporis, quasi eius peccatum alia præcesserit, nec propter virtutem influēdi, licet aliquos sui temporis ad malum sit inducturus, cum præcessores ab eo non sint inducti, sed dicitur caput esse omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Nam mali, qui præcesserunt, sunt quasi figura quædam Antichristi: & sicut caput Christi est Deus, & tamen

*An eadē sit gratia habitualis & personalis.*

*An proprium sit Christo esse caput ecclesiæ.*

*Diabolus est caput omnium malorū.*

*Antichristus est caput omnium malorum.*

& tamen ipse est caput ecclesiæ, ita Antichristus est membrum diaboli & tamen est caput malorum secundum similitudinem perfectionis. q.8.

## De Scientia Christi in communi. Cap. 9.

*Christus habuit aliã scientiam præter diuinam.*

CHristus aliam scientiam habuit præter diuinam. Primò propter animæ perfectionem: nam anima est in potentia ad omnia cognoscibilia: sed quod est in potentia, imperfectum est, nisi reducatur ad actum. Inconueniens autem fuisset Filium Dei, qui totum genus humanum ad perfectum adducturus erat, assumpsisse naturam humanam imperfectam: vnde oportuit animam Christi perfectam esse per aliqualem scientiam, quæ esset propria eius perfectio, vt est scientia creata, alioqui anima Christi imperfectior fuisset animabus aliorum hominum. Secundò, quælibet res est propter suam perfectionem: frustrà itaque Christus animam intellectiuam haberet, si non intelligeret secundum illam, quod pertinet ad scientiam creatam. Tertiò, quia aliqua scientia creata, videlicet illa, per quam naturaliter cognoscimus prima principia, ad naturam animæ creatæ pertinet: sed nihil naturalium Christo defuit, quia totam naturam humanam suscepit. Quare in sexta Synodo damnati sunt negantes in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias, creatam videlicet, & increatam.

*Christus habuit scientiã Beatorũ, vel comprehensorum.*

Excellentissiméque Christus habuit scientiam, quam habent Beatì, vel comprehensores: homines enim in potentia sunt ad istum finem, & ad ipsum reduci debent per Christi humanitatem, vt dicit Apostolus ad Hebræos. Namque id quod in potentia debet reduci in actum per id, quod est actu: vnde oportebat cognitionem beatam in Dei visione consistentem eminenter Christo conuenire, cum causa sit semper potior causato.

*Christus habuit scientiã inditam.*

Et habuit Christus inditã scientiam, quia conueniebat naturam assumptam à Verbo nõ esse imperfectam. Imperfectus autem esset intellectus possibilis, nisi reduceretur in actum per species intelligibiles, quæ sunt formæ quædam completiuæ ipsius. Vnde oportet in Christo ponere scientiam inditam: inquantum per Verbum

Dei

Dei animæ Christi sibi personaliter vnitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia, ad quæ intellectus possibilis est in potentia, sicut etiam per verbum Dei sunt impressæ species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum. Quare sicut in angelis ponitur duplex cognitio, vna matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, & alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas, sic in Christo præter scientiam diuinam increatam, est secundum eius animam scientia beata, qua cognoscit & res in Verbo, & scientia indita, seu infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas. Et in Christo fuit scientia acquisita: quia nihil eorum, quæ Deus in humana natura plantauit, defuit humanitati assumptæ à Verbo Dei. In Christo autem erat nō solùm intellectus possibilis, sed etiam agens qui non fuit frustrà in eo, vnde suam habebat operationem, quæ est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas à phantasmatibus. Habebat itaque species intelligibiles in intellectu possibili receptas per actionem intellectus agentis, quod est esse in ipso scientiam acquisitā, quam quidam experimentalem vocant. Atque sciētia ista ponitur in Christo secundùm lumen intellectus agentis, quæ est animæ humanæ connaturalis: scientia verò infusa attribuitur animæ secundùm lumen desuper infusum, qui est proportionatus naturæ angelicæ, scientia verò beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, & propria, & connaturalis soli Deo. q. 9. *Christus scientiā habuit acquisitam.*

## *De Scientia beata Animæ Christi.*

### *Cap. 10.*

Anima Christi non comprehendit diuinam essentiam: quia infinitum non comprehenditur à finito. Sed sic facta est vnio naturarum in persona Christi, quòd proprietas vtriusque naturæ inconfusa permansit, videlicet increatum mansit increatum, & creatum infra limites creaturæ. Quæ anima Christi in Verbo omnia propriè cognoscit tam ea, quæ fuerūt, quàm ea quæ sunt, vel erūt facta, seu dicta, vel cogitata: q. a vnusquisq; intellectus creatus cognoscit *Anima Christi non comprehēdit diuinam essentiā. An anima Christi in Verbo omnia cognoscat*

in verb

in verbo omnia, quæ ad ipsum spectant, & vnus tantò perfectiùs alio, quantò perfectiùs videt Verbum. Multò ergo magis Christus hoc potest, cùm ei subiecta sint omnia, & omnium constitutus sit iudex à Deo. Vnde Ioann. 2. dicitur, Ipse enim sciebat, quid esset in homine. Non tamen omnia cognoscit in Verbo anima Christi, quæ sunt in potentia Dei per scientiam simplicis intelligentiæ, id est quæ sunt in potentia, nunquam tamen reducentur in actum, sed solùm quæ in seipso cognosci per scientiam visionis: aliter enim esset comprehendere diuinam essentiam. Scitque etiam anima Christi in Verbo omnia, quæ sunt in potentia creaturæ: quia comprehendit in Verbo, essentiam omnis creaturæ, & virtutem, atque per consequens omnia, quæ sunt in potentia creaturæ. Et quia scientia non est nisi entis, prout ens, & verum conuertuntur, & dupliciter aliquid dicitur ens, vno modo simpliciter, quod est ens actu alio modo secundùm quid, vnumquodque autem cognoscitur, secundum quod est actu, & non secundùm quòd in potentia, ideo scientia primò, & principaliter respicit ens actu, secundariò respicit ens in potentia, quod quidem secundum seipsum cognoscibile non est: sed secundùm quòd cognoscitur illud, in cuius potentia est. Quantùm ergo ad primum modum scientiæ anima Christi non scit infinita: quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia, quæcunque sunt in actu secundùm quodcunque tempus, eò quòd status generationis, & corruptionis non durat in infinitum. Vnde est certus numerus non solum eorum, quæ sunt absque generatione, & corruptione, sed etiam generabilium, & corruptibilium. Quantùm verò ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita: quia scit (vt dictum est) omnia, quæ sunt in potentia creaturæ. Quæ cùm sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis. Sed anima Christi præ ceteris creaturis perfectius videt diuinam essentiam: quia visio diuinæ essentiæ conuenit omnibus Beatis secundùm participationem diuini luminis deriuati in eos à fonte diuini Verbi. Anima autem Christi propinquiùs coniungitur Verbo Dei, quia vnita est ei in Verbo personaliter: vnde pleniùs recipit influxum luminis, quàm quælibet alia creatura secundùm illud Ioannis primo, Vidimus gloriam eius, glo

*An anima Christi in Verbo cognouerit infinita.*

*Anima Christi pleniùs videt essentiam Dei qualibet creatura*

riam quasi vnigeniti à Patre plenum,&c.quæstion.10.

## *De Scientia indita, vel infusa Anima Christi.*

### *Cap. 11.*

ANima Christi omnia nouit per inditam scientiam, excepta diuina essentia, vt suprà dictum est: conueniens enim fuit, vt anima illa esset omninò perfecta, ita vt omnis potentia eius fuerit reducta ad actum. Sed in illa erat potentia naturalis ad cognoscendum per humanas scientias: erat & alia, quæ dicitur potentia obedientiæ ad sciendum ea, quæ reuelantur hominibus à Deo altiora actu, quàm illa, ad quæ reducuntur per agens naturale. Vnde secundùm eam anima Christi primò quidem cognouit quæcunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis: vt sunt ea, quæ pertinent ad scientias humanas. Secundò autem per hanc scientiam cognouit Christus omnia illa, quæ per reuelationem diuinam hominibus innotescunt, siue pertineant ad donum sapientiæ, siue ad donum prophetiæ, siue ad quodcunque donum Spiritus sancti. Et secundum istam scientiam infusam poterat anima Christi intelligere absque conuersione ad phantasmata: quia conditio comprehensoris est, vt nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat. Hoc patet in animabus Beatis antè, & post resurrectionem: nam pòst redundabit ab anima gloria ad corpus, & antè non eget phantasmatibus. Secundò, quia necessitas ista est in Viatoribus ex hoc, quòd anima Viatoris est corpori obligata, & quodam modo ei subiecta, & ab eo dependēs. Christus autem ante passionem fuit simul Viator, & Comprehensor, maximéque habuit ex parte animæ intellectiuæ cōprehensionem, sicut ex parte corporis passibilitatem. Fuitque in Christo sciētia collatiua, quantùm ad vsum, poterat enim anima eius ex vno aliud concludere, sicut sibi placebat, vt habetur Matt.17. Ergo filij sunt liberi. Sed sciētia infusa secundùm acquisitionem nō est discursiua, quia fuit acquisita non per inuestigationē rationis, sed diuinitùs infusa. ergo. Et ista scientia indita animæ Christi est multò excellentior scientia angelorum, quantùm ad id, quod se tenet ex parte Dei influentis, tam secundùm multitudinem cognitorum, quàm

*Christus secundū scientiam inditam omnia sciuit.*

*Christus scientia indita potuit vti sine conuersione ad phantasmata.*

*An Christi sciētia infusa fuerit discursiua.*

*An scientia indita Christo fuerit maior scientia angelorū*

R ex parte

ex parte certitudinis:quia lumen gratię spiritualis inditum animæ Christi,est multò excellentius lumine pertinente ad naturam angelicam. Sed secundũ illud,quod habuit ex subiecto recipiente,scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam,quantùm ad modum cognoscendi connaturalem animæ humanæ,qui est per phãtasmata, & per discursum.Et fuit hæc scientia indita habitualis:quia receptum in recipiente est per modum recipientis. Hic autem modus est connaturalis animæ hnmanæ, vt quandoque intelligens sit actu, & quandoque in potentia:medium autem inter puram potentiam,& actum completum est habitus, atque eiusdem generis est medium,& extrema. Vnde patet,modum connaturalem animæ humanæ esse, quòd recipiat scientiam per modum habitus. Quare dicendum est, scientiam animæ Christi inditam, fuisse habitualem, qua vti poterat,quando volebat: fuítque distincta secundùm diuersos habitus, quia diuersificantur in nobis habitus ex diuersitate generum scibilium.Nam illa,quæ reducuntur in vnum genus,eodem habitu scientiæ cognoscuntur. Connaturale enim est animæ humanæ, vt recipiat species in minori vniuersalitate, quàm angeli: at anima Christi secundùm modum recipientis, est infra naturam angelicam, vt dictum est,etsi maior sit,quantum est ex parte Dei influentis.q.11.

*Hac sciẽtia in Christo fuit habitualis.*

## *De Scientia Animæ Christi acquisita.*

### *Cap. 12.*

ANima Christi omnia sciuit per scientiam acquisitam, quæ sciri possunt per actionem intellectus agentis. Nam sicut per scientiam infusam anima Christi omnia illa sciuit, ad quæ intellectus possibilis est quocunque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam omnia illa sciuit,quæ sciri possunt per actionem intellectus agentis: ponuntur enim hæc ad perfectionem intellectus,ne eius actio sit otiosa.Nam sicut intellectus possibilis est,quo est omnia fieri,ita intellectus agens est,quo est omnia facere.Sed in hac scientia profecit Christus secundùm effectum,sicut etiam in ætate crescebat: faciebat enim iuxta ætatis augmentum maiora opera,ex quibus maior gratia,& scientia demonstrabatur.

*Secundũ sciẽtiam acquisitã Christus omnia cognouit.*

*An Christus in scientia profecerit.*

Secun

Secundùm verò essentiam, eius habitus non est augmentatus: quia à principio plenariè fuit sibi omnium infusa scientia. Et multò minus scientia beata, atque diuina in eo augeri potuit. Acquisita autem aucta fuit secundùm essentiam, cùm inconueniens videatur defuisse Christo aliquam intelligibilem actionem, & post primas species intelligibiles abstractas à phantasmatibus poterat intellectus agens alia abstrahere. Non tamen aliquid didicit ab homine: quia primum mouens in quolibet genere non mouetur illa specie motus: sed Christus constitutus est à Deo caput & doctor omnium, vt dicitur Ioan.18. ergo non fuisset conueniens eius dignitati, vt ab aliquo homine doceretur. Nec ab angelis aliquid accepit anima Christi: nam sine lumine angelico fuit perfecta. Ex sensibilibus quidem secundùm scientiam experimentalem, ad quam sufficit lumen intellectus agentis. Ex impressione verò superiori secundùm scientiam infusam, quam est immediatè adeptus à Deo. Sicut enim suprà communem modum creaturæ, anima illa vnita est Verbo in vnitate personæ: ita supra communem modum hominum immediatè ab ipso Verbo repleta est & scientia, & gratia. Non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt. q.12.

*Christus non didicit aliquid ab homine.*

*An Christus aliquid acceperit ab angelis.*

## De Potentia Animæ Christi. Cap. 13.

*Anima Christi non habuit omnipotentiam simpliciter.*

Anima Christi non habuit omnipotentiam simpliciter: nam in mysterio Incarnationis ita facta est vnio, vt remanserit distinctio Personarum, & vtraque retineat, quod proprium est ei. Sic ergo diuina natura retinuit omnipotentiam, cùm esse ipsius sit incircunscriptum: vnde potentiam habet actiuam respectu omnium, quæ possunt habere rationem entis, quod animæ Christi, vt anima est, vel alicui alteri creaturæ, competere non potest. Habuit itaque anima Christi secundùm propriam naturam potentiam ad faciendum illos effectus, qui sunt animæ conuenientes, vtputà ad gubernandum corpus, ad disponendos humanos actus, & ad illuminandum omnes creaturas rationales deficientes ab eius perfectione per modum conuenientem creaturæ ratio-

*Anima Christi non habuit omnipotentiã respectu immutationis creaturarum*

nali,per plenitudinem gratiæ,& ſcientiæ. Vt verò eſt inſtrumentum Verbi ſibi perſonaliter vniti, habuit anima illa inſtrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculoſas ordinabiles ad finem Incarnationis,qui eſt omnia inſtaurare, ſiue quæ in cælis ſunt,ſiue in terris. Solus tamen Deus poteſt creaturas in nihilum redigere: quia ipſe ſolus poteſt creare,& conſeruare. Vnde anima Chriſti non habuit omnipotentiam reſpectu immutationis creaturarum. Nec ſecundum propriam virtutem habuit omnipotẽtiam reſpectu proprij corporis: nam ſicut propria virtute non poterat immutare corpora exteriora, ita nec proprium à naturali diſpoſitione. Sed vt anima illa erat inſtrumentum Verbi, habuit omnipotentiam proprij corporis: quia virtus actionis non propriè attribuitur inſtrumento,ſed principali agenti.Et anima Chriſti quicquid voluit: per ſeipſam exequẽdum potuit: nam indecens fuiſſet ſapiẽtiæ ſuæ,ſi aliquid voluiſſet,& non potuiſſet efficere. Quædam tamen voluit implenda virtute diuina,ſicut reſuſcitationem proprij corporis, & ſimilia miraculoſa opera, quæ non poterat propria virtute, ſed ſecundùm quòd erat inſtrumentum diuinitatis.q.13.

*Nec habuit reſpectu proprij corporis.*

*An anima Chriſti habuerit omnipotentiã reſpectu exequutionis ſuæ voluntatis*

## *De Defectibus,quos Chriſtus aſſumpſit in humana Natura,quantùm ad Corpus.*

## *Cap. 14.*

*An Filius Dei debuerit aſſumere corporis defectus.*

CONueniens fuit corpus aſſumptùm à filio Dei humanis infirmitatibus,& defectibus ſubiacere.Primò,quia filius Dei venit in mundum, vt ſatisfaceret pro peccatis hominum: tunc autem quis ſatisfacit pro peccato alterius, dum in ſe pœnam illius ſuſcipit. Vnde conueniens fuit Chriſtum ſuſcipere languores noſtros vice noſtra in proprio corpore. Secundò propter fidem Incarnationis aſtruendam: quia natura humana nota non fuiſſet, niſi corpus eius corporalibus defectibus eſſet ſubiectum. Vnde ad Phil. 2. dicitur, Exinaniuit ſemetipſum, &c. Tertiò propter exemplum patientiæ,quod nobis exhibuit,paſſiones, & defectus humanos fortiter ſuſtinendo,vt dicitur ad Hebr.12.Suſtinuit à peccatoribus,& quæ ſequuntur. Et ſecundùm neceſſitatem naturalem conſequentem materiam,Chriſti corpus ſubiectum fuit neceſſitati mortis, & aliorum talium defectuum: quia neceſ

necessitas horum defectuum causatur ex principiis carnis humanæ. Vnde permittebatur ei agere, & pati, quæ erant ei propria: subiacuitque necessitati coactionis repugnantis naturæ corporali secundùm conditionem propriæ naturæ, vt patet de clauo perforante, & flagello percutiente. Non tamen fuit in Christo necessitas coactionis repugnãtis voluntati diuinæ, aut humanæ absolutè, sed solùm secundùm naturalem motum voluntatis, prout, scilicet naturaliter refugit mortem, & corporis nocumenta. Nec contraxit Christus defectus corporales, sed voluntariè suscepit: cõtractio enim importat ordinem effectus ad causam. Causa verò mortis, & horum defectuum in humana natura est peccatum, vt dicitur ad Rom. 5. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati: nam de sursum veniens acccepit naturam humanam absque peccato in puritate illa, in qua erant in statu innocentiæ. Similíque modo potuisset assumere naturam humanam sine defectibus: voluit tamẽ suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum. Quare tales defectus habuit non contrahendo, sed voluntariè assumendo. Nec fuit conueniens, quòd Christus assumeret omnes defectus, seu infirmitates humanas: illos enim assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ. Ergo eos tantùm assumere debebat, qui consequũtur ex peccato communi totius naturæ: nec tamen repugnant perfectioni scientiæ, & gratiæ, vt sunt ignorantia, pronitas ad malum, & difficultas ad bonum. Sunt etiam quidam alij defectus particulares, vt varij morbi, qui causantur ex culpa hominis, putà ex inordinato victu, vel ex defectu virtutis formatiuæ: qui non conueniunt Christo, cùm caro eius concepta sit de Spiritu sancto, qui est virtutis infinitæ, nec Christus aliquid inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Suscepit itaque eos, qui communiter inueniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, & sitis, quos Damasc. vocat naturales: quia sequuntur totam naturam, & indelectabiles passiones: quia defectum scientiæ & gratiæ non importat. quæstio. 14.

*An Christus assumpserit necessitatẽ subiacendi istis defectibus.*

*An Christus defectus corporales contraxerit.*

*Non fuit conueniẽs Christũ assumere omnes infirmitates vel defectus.*

## *De defectibus, quos Christus assumpsit in humana Natura, quantùm od Animam.* Cap. 15.

*Christus peccatũ nullo modo assumpsit.* CHristus non assumpsit defectum peccati, qui ab eo assumpti sunt defectus ad satisfaciendum pro peccato ad comprobandam suam humanitatem, & ad exemplum virtutis. Defectus verò peccati ad nullum horum valet: nam & virtutem satisfactionis impedit, vt dicitur Eccles. 34. Dona iniquorum non probat altissimus. & veritas humanæ naturæ per peccatum non demonstratur, cum magis sit contra naturam per seminationem diaboli: nec per peccatum datur exemplum virtutis, quia ei contrariatur. Vnde nullo modo Christus peccatum assumpsit. *In Christo nõ fuit fomes peccati.* Nec in eo fuit fomes peccati: quia quantò est maior virtus in aliquo, tanto maiorem facit effectum. Sed virtus moralis, quæ est in rationali parte animæ, eam facit rationi esse subiectam, & tantò magis, quanto fuerit virtus perfectior, atque vis fomitis magis debilitatur. Cum itaque in Christo fuerit virtus secundùm perfectissimum gradum, consequens est quòd in eo fomes peccati non fuerit: cum iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactionis. *In Christo nõ fuit ignorãtia.* Nec in Christo fuit ignorantia, quia in eo erat plenitudo gratiæ, virtutis & omnis scientiæ. Et sicut plenitudo gratiæ excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiæ excludit omnem ignorantiam. Fuit tamen anima Christi passibilis corporali passione, cum corpus eius esset passibile, & mortale: perturbato enim corpore per aliquam passionem, *Anima Christi fuit passibilis.* necesse est animam perturbari per accidens, quia esse haber in corpore. Passibilis etiam erat anima passione animali: cum affectiones appetitus sensitiui essent in Christo, sicut & cætera, quæ pertinent ad naturam hominis. Sed huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quàm in nobis, quantùm ad tria. Primò quidem, quantùm ad obiectum: quia in nobis plerunque tales pasṡiones feruntur ad illicita, quod non fuit in Christo Secundò quantùm ad principium, nam tales pasṡiones frequenter in nobis præueniunt iudicium rationis: in Christo autem omnes motus sensus appetitiui

titiui oriebantur secundum dispositionem rationis. Tertiò, quantùm ad effectum, quia in nobis quando tales motus non sistunt in appetitu sensitiuo, sed trahunt rationem: quod in Christo non fuit, quia ratio ex his nullo modo impediebatur facere, quæ conueniebat. Er fuit in Christo verus dolor: quia ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis, & sensus læsionis. Sed corpus christi lædi poterat, erat enim passibile & mortale, aderátque ei sensus læsionis, cùm anima christi perfectè haberet omnes potentias naturales: vnde nulli dubium debet esse, quin in christo fuerit verus dolor. Fuítque in eo tristitia, quia potuit anima christi aliquid apprehendere interius vt nociuum, & quantùm ad se, vt passio & mors ei fuit, & quantum ad alios sicut peccatum Discipulorum, vel etiam Iudæorum occidentium ipsum. Quare sicut in eo erat dolor & ita etiam tristitia: differunt enim secundùm motiuum, quia motiuum doloris est læsio percepta sensu tactus, vt cum quis vulneratur: motiuum verò tristitiæ est nociuum interius apprehensum, siue per rationem, siue per imaginationem. Fuítque in christo timor, quantum ad motum appetitus sensitiui ex apprehenso malo futuro: naturaliter enim appetitus refugit corporis læsionem. Si verò consideratur secundùm incertitudinem futuri aduentus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quod sit hoc, sic timor non fuit in christo, vt ait Damasc. in 3. libro. Erat ergo in eo timor non auertens à ratione, sed solùm secundùm propassionem. Atque fuit in eo admiratio non secundùm scientiam diuinam, nec humanam in Verbo, nec infusam: sed tantum secundùm experimentalem, secundùm quam sibi poterant quotidie aliqua noua occurrere, assumpsitque hunc defectum ad nostram instructionem, vt doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Et ira, vt vitium designat, non potuit esse in christo: consurgit enim talis ira ex tristitia cum appetitu vindictæ contra debitum ordinem rationis. Cum verò aliquis quærit vindictam secundùm ordinem rationis, talis appetitus est sine peccato, & zelus vocatur, qui zelus omnia peruersa, quæ videt, cupit emendare, & si emendare potest, tolerat, & gemit: & ista ira fuit in christo. Qui simul fuit Comprehensor, & Viator: nam ante

*In Christo fuit verus dolor*

*In Christo fuit tristitia.*

*In Christo fuit timor.*

*In Christo fuit admiratio.*

*An ira fuerit in Christo.*

*Christus fuit simul Viator et Cõprehẽsor.*

passionem plene videbat Deum secundum mentem,& cùm hoc anima eius erat passibilis, & corpus passibile, & mortale Quare habebat beatitudinem, quantum ad id, quòd est proprium animæ: & deerat ei beatitudo, quantùm ad alia., nondum enim corpus sortitum erat dotes corporum Beatorum. Vnde simul erat Viator & Comprehensor. quæstione 15.

## *De his quæ consequuntur Vnionem, quantùm ad ea quæ conueniunt Christo secundùm Esse, & fieri.* Cap. 16.

*Hæc est vera, Deus est homo.*

DEus est homo, verum est dicere: nam reiectis hæreticis opinionibus dicentibus, Deum esse hominem similitudinarium, vel figuratiuum, seu hominem illum non esse Deum naturaliter, sed participatiuè per gratiam, sicut sunt Sancti viri, vel, vt posuit Nestorius, quod homo prædicetur de Deo per quandam coniunctionem, vel dignitatis, vel authoritatis, vel etiam affectionis, aut inhabitationis, ita vt Deus homini coniungatur tali coniunctione, quòd inhabitetur homo à Deo, per supradicta reiectis omnibus his, dicendũ est secundùm catholicã fidem, quòd vera natura diuina vnita est cũ vera natura humana nõ solũ in persona, sed in supposito:& sic vera est propositio, Deus est homo, nõ solum propter veritatem terminorum, quia christus est verus Deus,& homo verus, sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi: sicut hoc nomen Homo potest supponere pro quolibet homine singulari, ita hoc nomen Deus ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filij Dei: quare hoc nomen Homo potest prædicari de hoc nomine Deus, secundùm quòd supponit pro persona Filij Dei. Supposita itaque veritate vtriusque naturæ in Persona hæc est vera, Homo est Deus, & Deus est homo: quia vt dictum est, hoc nomen Homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ, & ita pro Persona Filij Dei, quæ est suppositum humanæ naturæ. Vnde hæc est vera, & propria, Homo est Deus. Non tamen potest verò, & pro-

*Hæc est vera, homo est Deus.*

priè dici, quòd homo ille sit dominicus: quia homo Christus Iesus designat Personam Filij Dei, & de illo essentialiter prædicatur. Quare non debet prædicari denominatiuè, quod esset derogare veritati vnionis: hæc enim prædicatio Nestorianis esset conueniens. Reprobantur etiam, qui volebant diuidere ea quæ dicuntur de christo secundùm humanam naturam, non dici de Deo, & ècontra. Non enim concedebant Deum natum de Virgine, & simil. Catholici verò posuerunt huiusmodi, quæ dicuntur de christo, siue secundum diuinam naturam, siue secundùm humanam, dici posse tam de Deo, quàm de homine. Et ratio est: quia cum eadem sit hypostalis vtriusque naturę, eadē supponitur nomine vtriusque naturæ. Siue dicatur homo, siue Deus, supponitur hypostasis diuinæ, & humanæ naturæ. Vnde de homine possunt dici ea, quæ sunt diuinæ naturæ, tanquam de hypostasi diuinæ naturæ, & de Deo possunt dici ea, quæ sunt humanæ naturæ, tanquam de hypostasi humanæ naturæ. Sed in christo ea, quæ sunt vnius naturæ, non possunt prædicari de alia in abstracto significata, nomina verò concretá supponunt hypostasim naturæ: & ideo indifferenter prædicari possunt ea, quæ pertinent ad vtranque naturam de nominibus concretis. Nam illa, quæ sunt propria vnius: non possunt verè prædicari de alio, nisi de eo, quod est idem illi: concreta verò supponunt hypostasim naturæ. Vnde Leo Papa ad Palestinos dicit, non interest, ex qua christus substantia nominetur, cum inseparabiliter manente vnitate Personæ, idem sit, & totus hominis Filius propter carnem, & totus Dei Filius propter vnam cum Patre Deitatem. Veráque est hæc, Filius Dei factus est homo: nam vnumquodque illud dicitur esse factum quod de nouo incipit prædicari de ipso: sed esse hominem verè prædicatur de Deo, ita tamen quòd non conuenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ, quare vera est hæc, Deus factus est homo. Ista autem, Homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Vno modo, vt participium Factus determinet absolutè subiectum, vel prædicatum: & sic est falsa, quia nec ille homo de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus: & sic falsa est, Deus factus est homo. Alio modo potest intelligi, homo factus est Deus, id est factum est, vt homo sit Deus: & sub hoc sensu vtraque est vera, & Homo factus

*Christus nō potest dici homo dominicus.*

*Ea, quæ conueniunt Filio hominis, possunt prædicari de Filio Dei*

*An ea, quæ conueniunt Filio hominis, possint prædicari de diuina natura, & è conuerso.*

*Hæc vera est, Filius Dei factus est homo.*

*An hæc sit vera, Homo factus est Deus.*

est Deus,& Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum. Tertio modo propriè intelligitur secundùm quòd hic participium Factū, ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis: & in hoc sensu supposito quòd in Christo sit eadem persona, & hypostasis Dei, & hominis, hæc propositio est falsa, quia cū dicitur, Homo factus est Deus, ly Homo habet suppositionē personalem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui: suppositum nanque illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum est idem, quod persona Filij Dei, quæ semper fuit Deus. Vnde non potest dici, quòd iste homo incæperit esse Deus, vel quòd fiat Deus, vel quòd factus sit Deus. Nec absolutè dicendum est, christus est creatura: sed ponenda est determinatio secundùm humanam naturam. Arriani enim dicebant simpliciter christum creaturam secundū vtranque naturam: nos autē cum hæreticis nec nomina debemus habere cōmunia, vt ait Hieron. sed ea, de quibus suspicari nō potest, quòd diuinæ personæ conueniant secundùm se ipsam, possunt simpliciter dici de christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus, christum passum esse, mortuum, & sepultum. Et ista est falsa, iste homo, demonstrato christo, incæpit esse: nam ista locutio simpliciter est falsa, quia ponimus in christo vnum suppositum æternum: cuius æternitati repugnat incipere esse. Nec obstat quòd ly Homo significet naturam quia terminus Homo in subiecto positus, non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito. Vnde non esset vtendum eo sine determinatione ad euitandam hæresim Arrij. Sed hæc est vera, christus, secundùm quòd est homo, est creatura. Nam hoc nomen sic resumptum in reduplicatione magis propriè tenetur pro natura, quàm pro supposito, resumitur enim in vim prædicati, quod tenetur formaliter. Vnde magis concedenda est, quàm neganda: si tamen aliquid adderetur, per quod traheretur ad suppositum, sic esset falsa: positū enim in subiecto magis respiceret suppositum, sed positum in reduplicatione magis respicit naturam. Et iste terminus Homo in reduplicatione positus dupliciter capi potest. Vno modo, quantùm ad naturam: sic non est verum, quòd Christus, secundùm

*An hæc sit vera, Christus est creatura.*

*An hæc sit vera, Iste homo, demonstrato Christo, incæpit esse.*

*An hæc sit vera, Christus, secundùm quòd est homo, est creatura*

secundùm quòd homo, sit Deus: quia humana natura est distincta à diuina. Alio modo, potest capi ratione suppositi, & sic cùm suppositum naturæ humanæ in Christo sit Persona filij Dei, cui per se conuenit esse Deum, verum est, quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Deus. Sed quia terminus in reduplicatione positus magis tenetur pro natura, quã pro supposito: ideo magis neganda est, quàm affirmanda, Christus, secundùm quòd homo est Deus. Et ista, Christus, secundùm quòd homo, est hypostasis, vel persona, si ille terminus Homo capiatur ratione suppositi, patet Christum, secundùm ꝙ homo, esse personam: quia suppositum humanæ naturæ nil aliud est, quàm Persona Filij Dei. Si verò capitur ratione naturæ, sic dupliciter potest intelligi, Vno modo, vt intelligatur quòd naturæ humanæ competat esse in aliqua persona: & sic est vera. Alio modo potest intelligi, vt naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeat esse causata ex principiis humanæ naturæ: & sic Christus, secundùm quòd homo, non est persona, quia humana natura non est seorsum per se subsistens à diuina natura, quod requirit non personæ. q. 16.

*An hac sit vera, Christus, secundũ quòd homo, est persona.*

## *De his quæ pertinent ad Vnitatem in Christo, quantùm ad Esse. Cap. 17.*

IN Christo est vna vtriusque naturæ persona: nam omne, quod est, inquantùm est, vnum est. Et quamuis natura diuina in abstracto accepta prædicetur de Christo, sicut de qualibet diuina Persona, cùm in Deo sint idem esse, atque essentia, natura tamen humana non propriè prædicatur de Christo, sed solùm in concreto, prout significat habentem naturã: idcirco Christus nõ est dicendus duo, vel plura, sed verè absolutè vnus. Et quia in Christo sunt duæ naturæ, & vna hypostasis: necesse est ea, quæ pertinent ad naturam esse duo in Christo, & quæ ad hypostasim, esse tantùm vnum. Esse autem pertinet & ad naturam, & ad personam: ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse, ad naturam verò, sicut ad id quo aliquid habet esse. Inter quæ est differentia: nam penes primum est esse simpliciter, & absolutè: penes secundùm est esse tale, & secundùm quid, quod in vna, & eadem persona potest multiplicari. At multiplicatio impossibilis est circa primum in vna, & eadem persona: quia vnius rei non est nisi vnum esse. Vnde si natura humana aduenisset Filio Dei non

*An Christus sit vnum, vel duo.*

*An in Christo sit tantũ vnũ esse.*

hypost

hypoſtaticè,ſed accidentaliter, oporteret in Chriſto ponere duo eſſe: vnum ſecundùm quòd eſt Deus, & aliud, ſecundùm quòd eſt homo. Cùm verò coniungatur Filio Dei perſonaliter, ſecundum humanam naturam, non aduenit ſibi nouum eſſe perſonale, ſed ſolùm noua habitudo præexiſtentis eſſe perſonalis ad naturam humanam, vt ſcilicet perſona illa iam dicatur ſubſiſtere non ſolùm ſecundùm diuinam naturam, ſed etiam ſecundùm humanam. q. 17.

## *De his, quæ pertinent ad vnitatem Chriſti quantum ad voluntatem. Cap. 18.*

*In Chriſto ſunt duæ volũtates.*

REiectis hæreticis opinionibus, videlicet Apollinaris ponentis, in Chriſto non eſſe animam intellectualem, ſed loco eius Verbum, & Euthycis ponentis vnam voluntatem ſolam compoſitam, ſicut vnam ſimilem naturam, atque Neſtorij ponentis vnionem factam ſolùm ſecundùm affectum, & ita vnam voluntatẽ, & ſimil. in Conſtãtinopolitana Synodo determinatum eſt, in Chriſto eſſe duas voluntates naturales, & duas operationes: quod probatur, quia Filius Dei aſſumpſit humanam naturam perfectam, ad quam pertinet humanæ naturæ voluntas, quæ eſt naturalis eius potentia, ſicut intellectus: nec per talem aſſumptionem paſſus eſt Filius Dei aliquam diminutionem in his, quæ pertinent ad naturam diuinam, cui competit habere voluntatẽm. Vnde in Chriſto ponendæ ſunt duæ voluntates, vna diuina, & alia humana. Et per eandem rationem in Chriſto fuit voluntas ſenſualitatis, quæ participatiuè voluntas dicitur: pertinet enim etiam ipſa ad perfectionem humanæ naturæ, qui animalis natura in humana includitur, ſicut genus includitur in ſpecie. Vnde in Filio Dei fuit appetitus ſenſitiuus, quì natus eſt obedire rationi, propter quod participatiuè voluntas dicitur. Et quia voluntas quandoque capitur pro potentia, & quandoque pro actu, primo modo ſumpta voluntas humana, in Chriſto eſt vna ſola eſſentialiter, & non participatiuè dicta: voluntas verò, quæ capitur pro actu, habet duas ſpecies actuum. Nam alterius rationis eſt actus voluntatis, ſecundùm quòd fertur in aliquid, quod eſt ſecundum ſe volitũ, vt ſanitas: & alterius rationis eſt actus voluntatis, ſecundùm quòd fertur in aliquid, quod eſt volitum ſolùm

*In Chriſto fuit voluntas ſenſualitatis.*

*An ſint duæ voluntates in Chriſto, quantũ ad rationem.*

solùm ex ordine ad alterum, ficut eft fumptio medicinæ. Prima voluntas, quæ eft finis, à Magiftris vocatur voluntas, vt natura. Secunda, quæ eft eorum, quæ funt ad finem, vocatur voluntas, vt ratio. Ifta autem diuerfitas actuum non diuerfificat potentiam: quia vterque actus attendit ad vnam communem rationem obiecti, quod eft bonum. Fuítque in Chrifto liberum arbitrium: cùm in eo ponatur voluntas, vt ratio. Voluntas enim, per fe loquendo, eft ipfius finis, electio autem eft eorum, quæ funt ad finem: & ficut fimpliciter voluntas eft idem, quod voluntas vt natura, ita electio, quæ eft actus liberi arbitrij, eft idem, quod volũtas, vt ratio. Vnde cùm in Chrifto ponatur ipfa voluntas, vt ratio, oportet in ipfo ponere electionem, & per confequens liberum arbitrium. Excluditúrque à Chrifto electio, quæ eft cum dubitatiōe: nam hæc non eft de neceffitate electionis, cùm etiam Deus eligat, vt dicitur ad Ephefios 1. in quo nulla cadit dubitatio; accidit enim dubitatio electioni in natura ignorante. Poterátque Chriftus fecundum voluntatem fenfualitatis, & voluntatem rationalem per modum naturæ aliud velle, quàm Deus: fecundùm voluntatem per modum rationis, femper idem voluit, quod Deus. Voluntas enim fenfualitatis naturaliter refugit læfionem corporis, & dolores fenfibiles: & voluntas vt natura, repudiat contraria naturæ, & fecundùm fe mala. Voluntátq; rationis quandoque hæc eligit ex ordine ad finem, vt cùm propter fanitatem eligit brachij abfcifsionem. Cùm itaque voluntas Dei effet, quòd Chriftus mortem pateretur, & non per fe volita erat, fed ex ordine ad finem falutis, patet chriftum fecundum voluntatem fenfualitatis, & rationalem voluntatem confideratam per modum naturæ, aliud potuiffe velle, quàm Deus: Secundum verò voluntatem per modum rationis, femper voluiffe, quod Deus volebat. Vnde dicebat, Non ficut ego volo, fed ficut tu, quia volebat fecundum rationem impleri diuinam voluntatem: quamuis aliud dicat fe velle, fecundum quandam aliam eius voluntatem. Et quamuis voluntas naturalis, vt voluntas fenfualitatis, in chrifto aliquid aliud voluerit, quàm voluntas diuina, & voluntas rationis ipfius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primò, quia nec voluntas naturalis, nec voluntas fenfualitatis repudiabat illam rationem, qua diuina voluntas, & voluntas rationis

*In Christo fuit liberum arbitrium.*

*An volũtas humana Christi fuerit semper cõformis diuina voluntati in volito.*

*In Christo non fuit contrarietas voluntatum.*

rationis humanæ volebat passionem in christo. Volebat enim etiam voluntas absoluta in christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud: motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundò, quia nec diuina voluntas, nec voluntas rationis impediebatur in christo, aut retardabatur per voluntatem naturalem, & appetitum sensitiuum: nec voluntas diuina in christo, aut voluntas rationis refugiebat, aut retardabat motum voluntatis humanæ, & motum sensualitatis in christo, quia placebat ei secundum dictas voluntates, quòd voluntas naturalis, & sensualitatis in ipso secundum ordinem suæ naturæ mouerentur. Vnde patet, quòd in christo nulla fuit repugnantia, aut contrarietas voluntatum: ad contrarietatem enim voluntatum requiritur, oppositionem voluntatum esse & circa idem, & in eadem voluntate. q. 18.

## *De his, quæ pertinent ad Vnitatem Christi, quantùm ad Operationem.*

### *Cap. 19.*

*In Christo alia est operatio diuinitatis, alia humanitatis.*

IN Christo sunt duæ operationes: nam hæretici, qui posuerunt vnam tantùm operationem, non distinguebant inter operationem instrumenti per propriam formam, vel per participationem agentis, imò vnam naturam compositam ex deitate, & humanitate ponebant, & ex consequenti operationes confundebant. Cum ergo in christo humana natura haberet propriam formam, & virtutem, per quam operabatur, & similiter diuina, consequens est, quòd essent distinctæ operationes: vtebatur tamen diuina natura operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti: & similiter humana natura participabat operationem diuinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Vnde Leo Papa in Epistola ad Flauian. Agit vtraque forma tam diuina, quàm humana cum communione alterius in christo, quod proprium est, Verbo operante, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est. Sic sexta Synodus posuit duas naturales operationes inconfusas, hoc est diuinam operationem, & humanam. Quòd si vna fuisset, oporteret dicere, vel quòd humana natura non haberet

haberet propriam formam, vel quod ex diuina, & humana virtute vna esset conflata virtus in christo: quæ patet esse falsa. Etsi in quolibet homine sit tantùm vna operatio humana, multæ autem sint non humanæ, cùm humanæ sint, quæ à ratione, & voluntate procedant, quæ verò hominibus conueniunt præter rationem, & voluntatem, vt ferri deorsum secundum naturã elementi corporalis, nutriri, augeri, secundum virtutem animæ vegetabilis, videre, audire, imaginari, & similia secundũ partem sensitiuam, non sunt operationes humanæ simpliciter: quamuis aliqua sit differentia inter vegetabiles, & sensitiuas, quæ natæ sunt obedire rationi. In christo tamen homine multò magis, quàm in quolibet alio est vna operatio, quæ propriè humana dicitur: quia in eo nullus erat motus sensitiuæ partis, qui non esset ordinatus à ratione: imò operationes naturales, & corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, inquantùm voluntatis eius erat, vt caro eius ageret, & pateretur, quæ sibi sunt propria. Et actio humana christi potuit sibi esse meritoria: quia habere aliquod bonum per se nobilius est, quàm habere illud per alium. Habere autem per proprium meritum est habere per se, non sicut causam primam, sed inquantùm in hoc ipso Deo cooperatur: ergo habere per meritum est nobilius, quàm sine merito. Et quia christo attribuenda est omnis perfectio, & nobilitas, ideo dicendum est, ipsum habuisse per meritum quicquid alij taliter habent: nisi sit tale, cuius carentia magis dignitati christi, & perfectioni deroget, quàm per meritum accrescat. Quare nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ meruit, aut diuinitatem: quia si meruisset, oporteret, quòd aliquando his caruisset, quod christi dignitati derogaret. Gloriam tamen corporis, & ea, quæ pertinent ad exteriorem excellentiam, vt est ascensio, & veneratio, potuit sibi mereri: cùm hæc minora sint, quàm dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Potuítque christus aliis mereri: quia in eo fuit gratia non solùm vt in homine singulari, sed vt in capite totius ecclesiæ, cui omnes vniuntur, sicut capiti membra: ex quibus mysticè vna persona constituitur. Vnde christi meritum in alios se extẽdit, prout eius membra sunt: & sicut peccatum Adæ deriuatur in alios per carnalem generationẽ, ita meritum

*In Christo nõ sũt plures operationes humanæ.*

*An actio humana Christi potuerit sibi esse meritoria.*

*Christus potuit alijs mereri.*

tum Christi deriuatur in alios per spiritualem generationem, quæ fit in baptismo, per quam homines in Christo incorporantur, vt dicit Apostolus ad Gal.3.q.19.

## *De his, quæ conueniunt Christo, secundùm Subiectionem eius ad Patrem.*

### *Cap. 20.*

*Dicendũ est Christum esse subiectũ Patri.*

CHristus subiectus est Patri tripliciter: quia cuilibet habenti aliquam naturam conueniunt ea, quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana habet tres subiectiones ad Deum. Vnam quidem secundùm bonitatẽ, prout diuina bonitas est ipsa essentia bonitatis: natura verò creata habet quandam participationem illius bonitatis. Secundò, humana natura subiicitur Deo, quantùm ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut & qualibet creatura subiacet operationi diuinæ dispositionis. Tertiò, specialiter humana natura Deo subiicitur per proprium suum actũ, inquantùm scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad Patrem christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth.19. Quid me interrogas de bono? Vnus est bonus Deus. Per quod dedit intelligere, quòd ipse secundùm humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis diuinæ. Secunda etiam subiectio christo attribuitur, prout omnia, quæ gesta sunt circa eius humanitatem, diuina dispensatione gesta creduntur, & secundũ hoc serui formam accepit, vt dicitur ad Philip.2. Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi, Ioan.8. dicens, Quæ placita sunt ei, facio semper. Vocatúrque hæc subiectio obedientiæ. Factus est enim obediens Patri vsque ad mortem. Potéstque dici Christus subiectus sibi ipsi secundùm diuersitatem naturarum in vna persona, vel hypostasi: nam secundùm diuinam, præest, & dominatur: secundùm humanam subest, & seruit. Si verò intelligatur, quòd alia sit persona dominans, & alia seruiens, esset hæresis Nestoriana: & hoc modo prohibetur hæc propositio in Synodo Ephes. Sciendum tamen est, quòd cùm hoc nomen Christus sit nomen personæ, sicut & hoc nomen Filius, illa per se, & absolutè possunt dici de Christo, quæ conueniunt ei ratione suæ Personæ, quæ est æterna: & maximè huiusmodi relationes,

*An Christus sit subiectus sibiipsi.*

quæ

quæ magis propriè videntur ad Perſonam pertinere. Sed ea, quæ conueniunt ſibi ſecundùm humanam naturam, ſunt ei, potiùs attribuenda cum determinatione. q. 20.

*De Oratione Chriſti.* *Cap. 21.*

SI in Chriſto eſſet tantùm diuina voluntas, non competeret ei orare: cùm diuina voluntas ſit omnium, quæ vult, cauſa effectiua. Sed quia in ipſo fuit etiam voluntas humana, conuenit ei orare: eſt enim oratio explicatio quædã propriæ voluntatis apud Deum, vt eam impleat. Orauit itaque vt oſtenderet, ſe eſſe à Patre, & vt nobis exemplũ orandi daret. Poteſtque intelligi dupliciter Chriſtum oraſſe ſecundũ ſuam ſenſualitatem. Vno modo quòd oratio ſit actus ſenſualitatis: & ſic ſecundùm eam Chriſtus non orauit, quia ſenſualitas eiuſdem ſpeciei, & naturæ fuit in Chriſto, & in nobis, in quibus ſenſualitas non tranſcendit ſenſibilia. Vnde non poteſt in Deum aſcendere. Et vlteriùs oratio eſt actus rationis: quia ordinationem quandam importat. Alio modo aliquis dicitur orare ſecundùm ſenſualitatem, quia eius oratio proponit Deo, quòd eſt in appetitu ſenſitiuo: & ſic Chriſtus orauit prout ratio eius exprimebat affectum ſenſualitatis, & hoc ad noſtram inſtructionem. Primò quidem, vt veram noſtram naturam oſtenderet ſe ſuſcepiſſe. Secundò, vt oſtenderet, quòd licet homini, ſecundùm naturalem effectum aliquid velle, quòd Deus non vult. Tertiò, vt oſtenderet, quòd proprium affectum debet homo diuinæ voluntati ſubiicere, cùm dixit, Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu. Conueniénſque fuit, Chriſtum pro ſe oraſſe. Vno modo, exprimendo affectum ſenſualitatis, vel ſimplicis voluntatis: ſicut cùm orauit à ſe calicem paſſionis transferri. Alio modo, exprimẽdo affectum voluntatis deliberatæ, quæ conſideratur vt ratio, vt cùm petiit gloriam reſurrectionis. Agebat enim gratias Patri pro bonis iam perceptis: petebátque ea, quæ ſibi deerant, vt gloriam corporis, & ſimilia, & in hoc recognoſcebat Deum actorem, atque nobis dabat exemplum. Fuítque omnis oratio Chriſti exaudita: quia omnis volũtas eius ſemper fuit Deo conformis. Nam ex iſta conformitate ad diuinam voluntatem aliorum orationes implentur ſecundùm illud ad Rom. 8. Scit quid deſiderat Spiritus, id eſt quid faciat Sanctos deſiderare, quoniam ſecundùm Deum poſtulat pro Sanctis. q. 21.

*Chriſto compétit orare.*

*An Chriſto conueniat orare ſecundùm ſenſualitatẽ.*

*An cõueniens fuit Chriſtũ poſſe orare.*

## De Sacerdotio Christi.

### Cap. 22.

*Christo conuenit esse sacerdotem.* CHristo maximè conuenit esse sacerdotem: quia sacerdotis officium propriè est esse mediatorem inter Deū, & populum, prout preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis aliqualiter satisfacit. Per Christum autem diuina dona hominibus sunt collata, vt habetur secundæ Petr. cap. 1. & per ipsum genus humanum Deo est reconciliatum secundum Apostolum ad Col. ca. 1 *Christus fuit sacerdos & hostia.* Fuítque Christus non solùm sacerdos, sed hostia simul, cùm omne id, quod Deo exhibetur, vt spiritus eius feratur in ipsum, hostia sit, seu sacrificium. Sed humanitas Christi hoc facit: ergò inquantùm homo, non solùm fuit sacerdos, sed hostia perfecta pacifica, & holocaustum: indiget enim homo sacrificio ad remissionem peccati, per quod auertitur à Deo. Indiget etiam, vt in statu gratiæ cōseruetur, & semper inhæreat Deo, in quo pax, & salus consistit. Atque indiget, vt spiritus hominis perfectè Deo vniatur, quod maximè erit in gloria: vnde Leuit. primò offerebatur holocaustū quasi totum incensum. Per Christum autem omnia nostra peccata sunt deleta: quia traditus est propter delicta nostra, ad Roma. 4. Per ipsum gratiam, & pacem recepimus, ad Hebr. c. 5. Atque perfectionem gloriæ sumus adepti, ad Hebr. cap. 10. *Sacerdotiū Christi expiat peccata.* Habétque sacerdotium Christi plenam vim expiandi peccata. In peccato enim duo sunt, macula culpæ, & reatus pœnæ: sed macula deletur per gratiam, qua cor peccatoris conuertitur in Deum. Reatus verò pœnæ tollitur per hoc, quòd homo Deo satisfacit: sed sacerdotium Christi facit vtrunque. Nam virtute ipsius gratia nobis datur: quia corda nostra conuertuntur ad Deum secundùm Apostolūm ad Roman. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius, &c. Ipse enim etiam pro nobis plenariè satisfecit, languores nostros sustinēdo: ergo. *Effectus sacerdotij Christi ad alios pertinuit & nō ad ipsum.* Effectúsque sacerdotij Christi ad alios pertinuit: ipse enim medio non indigebat, qui per seipsum ad Deum poterat accedere. Potiùs igitur aliis effectum sui sacerdotij debebat communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens, quòd non est recipiens in genere illo: sicut Sol illuminat, & non illuminatur, & ignis est calefaciens, & non calefit. Cùm itaque Christus sit fons

sit fons totius sacerdotij, quia sacerdos legalis erat figura ipsius, & sacerdos nouæ legis in persona ipsius operatur, ideo non competebat ipsi effectum sacerdotij recipere, sed aliis communicare. Permanétque in æternum Christi sacerdotium: nam consummatio sacerdotij Christi consistit in hoc, vt illi, pro quibus oblatum est sacrificium, bona æterna consequantur. Præfigurabatúrque ista consummatio sacrificij in hoc, quòd Pontifex legalis semel in anno cũ sanguine hirci, & vituli intrabat in Sancta sanctorum: sic Christus, qui habet virtutem sempiternam, intrauit in ipsum cœlum, parando nobis viam intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit. Fuítque sacerdotium Christi secundùm ordinem Melchisedech: quia legale sacerdotium erat figura sacerdotij Christi, sed deficienter, cùm nec mundaret peccata, nec esset æternum. Excellẽtia verò sacerdotij Christi ad sacerdotium Leuiticum figurata fuit in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit: in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Vnde propter istam excellentiam sacerdotium Christi dicitur secundum ordinem Melchisedech: & quamuis per sanguinis effusionem expressiùs figuraret sacerdotium Christi sacerdotium legale, quantùm ad modum offerendi, quantùm tamen ad participationem huius sacrificij, & eius effectum, expressiùs figurabatur per sacerdotiũ Melchisedech: qui offerebat panem, & vinum, significans ecclesiasticam vnitatem, quam constituit participatio sacrificij Christi: vnde etiam in noua lege Christi sacrificium communicatur sub his speciebus. q. 22.

*Sacerdotiũ Christi permanet in æternum.*

*Sacerdotiũ Christi fuit secundũ ordinẽ Melchisedech*

## *An Adoptio Christo conueniat.*

### *Cap. 23.*

Deo conuenit filios adoptare: ipse enim ex bonitate sua admittit homines ad hæreditatem suam, quæ est fruitio eius. Hoc autem plus haber diuina adoptio, quàm humana: quòd Deus hominem, quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad percipiendam hæreditatem cælestem. Sed homo nõ facit idoneum, quem adoptat: imò potiùs eum iam idoneum eligit adoptando. Conuenítque toti Trinitati filios adoptare: est enim commune tribus Personis facere quem-

*Deo filios conuenit adoptare*

*Adoptare conuenit Trinitati.*

*Adoptari eſt proprium creaturæ rationalis.*

cūque effectum in creaturis. Sed Filius adoptiuus eſt factus, non genitus naturali generatione à Deo, vt eſt filius naturalis: ergo eſt à Trinitate. Vbi nanque eſt vna natura, vt in diuinis Perſonis, ibi oportet eſſe vnam virtutem, & vnam operationem. Propriúmque eſt rationalis creaturæ adoptari: procedit namque Filius Dei naturaliter à Patre, vt Verbum intellectuale vnum cum ipſo exiſtens. Et filiatio adoptionis eſt ſimilitudo filiationis naturalis, non tantùm ſecundùm ſimilitudinem formæ, prout quælibet creatura aſſimilatur Verbo æterno, cùm ſit facta per Verbum, aut ſecundùm rationem intelligibilitatis, vt ſciētia diſcipuli aſſimilatur Verbo ſcientiæ magiſtri, ſed ſecundùm vnitatem, quam habet cum Patre, quæ fit per gratiam, & charitatē, & talis aſſimilatio complet rationem adoptionis, prout talibus debetur hæreditas æterna. Vnde adoptari conuenit ſoli creaturæ rationali: quæ per gratiam charitatis aſſimilatur Verbo Dei æterno, ſecundùm vnitatem, quam habet ad Patrem, vt dicitur Ioan. 17. Sint vnum in nobis, ſicut & nos vnum ſumus. & ad Roma. 8. Spiritus ſanctus dicitur ſpiritus adoptionis filiorum. Nec aliquo modo Chriſtus poteſt dici filius adoptiuus: cùm ſit Filius Dei verus, & naturalis: & filiatio Perſonæ conuenit, non naturæ. Filiatio autem adoptiua eſt quædam participatio naturalis, quare nullo modo poteſt dici de Chriſto. q. 23.

*Chriſtus, ſecundum quòd homo, non poteſt dici adoptiuus.*

## *De Prædeſtinatione Chriſti.*

### *Cap. 24.*

*Chriſto conuenit prædeſtinatū eſſe.*

*Chriſtus ſecundū quòd homo eſt prædeſtinatus eſſe Filiꝰ Dei*

CHriſto conuenit prædeſtinatum eſſe: nam prædeſtinatio propriè eſt diuina ab æterno præordinatio eorum, quæ per gratiam ſunt fienda in tēpore. Sed Deum eſſe hominem, & è conuerſo, eſt quoddam factum in tempore per gratiam vnionis, & præordinatum à Deo ab æterno: alioquin aliquid noui adueniret diuinæ menti. Vnde dicere oportet, quòd ipſa vnio naturarum in perſona Chriſti cadat ſub æterna prædeſtinatione Dei. Et ſic Chriſtus dicitur eſſe prædeſtinatus, Et hæc eſt vera, Chriſtus, ſecundùm quòd homo, eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei. nam hoc dicimus conuenire alicui, ſecundùm quòd homo, quod ei conuenit ratione humanæ naturæ. Sed prædeſtinatio conuenit Chriſto ratione

ſolius

ſolius humanæ naturæ: quare prædicta propoſitio eſt vera. Dicebat enim Auguſt. Prædeſtinata eſt iſta humanæ naturæ tanta, & tam excelſa ſubuectio, vt quò attolleretur altiùs, nō haberet. Et prædeſtinatio Christi ſi capitur ex parte actus prædeſtinantis, non eſt exemplar noſtræ prædeſtinationis: nam vno, & eodem actu æterno prædeſtinauit Deus nos, & Chriſtum. Si verò capitur ex parte termini, & effectus, ſic prædeſtinatio Chriſti eſt exemplar noſtræ prædeſtinationis. Primò, quantùm ad bonum, ad quod prædeſtinamur: quia Chriſtus prædeſtinatus eſt ad filiationem naturalem. Nos verò prædeſtinamur ad filiationē adoptionis, quę eſt participata ſimilitudo filiationis naturalis. Secundò, quantùm ad modum conſequendi iſtud bonum: quia Chriſtus id conſequutus eſt per gratiam excludentem omne meritum, cùm natura humana in Chriſto nullis ſuis præcedentibus meritis fuerit vnita filio Dei. Nos autem conſequamur per gratiam includentem meritum Chriſti: cùm de eius plenitudine omnes acceperimus. Sic etiam cum eadem diſtinctione dicendum eſt, prædeſtinationem Chriſti eſſe cauſam noſtræ prædeſtinationis. Sic enim Deus præordinauit noſtram ſalutem ab æterno prædeſtinando, vt per Ieſum Chriſtum compleretur. Nam ſub prædeſtinatione æterna non ſolùm cadit id, quod fiendum eſt in tempore, ſed etiam modus, & ordo, ſecundùm quem complendum eſt in tempore. q. 24.

*An prædeſtinatio Chriſti ſit exemplar noſtræ prædeſtinationis.*

*An prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtræ prædeſtinationis.*

## *De Adoratione Chriſti.*

### *Cap. 25.*

*An diuinitas & humanitas Chriſti adorāda ſit eadē ratione.*

ADoratio Chriſti vna eſt ex parte Perſonæ adoratæ: quia vna eſt hypoſtaſis, & vnum ſuppoſitum, & ſic vna eſt adoratio, & vnus honor ex parte eius, qui adoratur. Ex parte verò cauſæ, diuinæ, ſcilicet, vel humanæ, poſſunt dici plures eſſe adorationes: quia alia ratio honoris eſt ſapientia diuina, alia humana. Et cùm honor adorationis propriè debeatur hypoſtaſi ſubſiſtenti, humanitas Chriſti adorata adorāda eſt adoratione latriæ: quia adorare carnē Chriſti nihil eſt aliud, quàm adorare Verbum Dei incarnatum, ſicut adorare veſtem regis nihil eſt aliud, quàm adorare regem veſtitum. Adoratio autem humanitatis Chriſti, quæ ſit ratione hu-

*An humanitas Chriſti ſit adorāda adoratione latriæ.*

manitatis perfectæ omni munere gratiarum, fieri debet per duliam. Nec hoc debet videri inconueniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter deitatem, & honor duliæ propter Dominium, quo gubernat creaturam. Vnde glos. super Psalm. Domine Deus meus in te speraui. dicit, Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia. Deus omnium per creditionem, cui debetur latria. Et imago christi adoranda est adoratione latriæ: nam exhibetur ei reuerentia, non inquantùm est res quædam, vt lignum sculptum, vel pictum, quia sic nulla debetur reuerentia, sed inquantùm est imago, quæ eadem reuerentia honoranda est, cum vnus sit motus in imaginem, & in rem repræsentatam. Quare sicut Christus adoratur adoratione latriæ, ita & eius imago adoranda est. Crux etiam christi adoranda est adoratione latriæ: quia etsi irrationali creaturæ non debeatur honor, nisi ratione naturæ rationalis, crux tamen christi licet non fuerit vnita Verbo Dei in Persona, fuit tamen vnita ei aliquo modo per repræsentationem, & contactum. Vtroque enim modo crux christi adoratur latria: atque eam alloquimur, & deprecamur: Vno scilicet modo, inquantùm repræsentat nobis figuram christi extensi in ea. Alio modo, ex contactu ad membra christi, & ex hoc, quod eius sanguine est perfusa. & per istum contactum adoramus non solùm crucem, sed omnia, quæ sunt christi. Alias verò cruces veneramur tantùm, vt imagines Christi. Mater autem Christi non est adoranda latria: cum sit creatura, cui non competit talis adoratio. Debetur tamen ei veneratio eminentior, quàm cæteris aliis creaturis, quia mater est Dei: vnde hyperdulia ei conuenit. Reliquiásque Sanctorum qualescunque, maxime Martyrum congruo honore venerari debemus: nam si afficimur ad res maiorum nostrorum, multo magis veneranda sunt corpora sanctorum tãquam membra christi Filij, & amici Dei, & nostri intercessores. Fuerũt enim templa Spiritus sancti in eis habitantis, & operantis: configurandáque sunt corpori Christi per gloriosam resurrectionem. Vnde & ipse Deus tales reliquias cõuenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo. quæstione 25.

*Imago Christi adoranda est adoratione latriæ.*

*Crux Christi adoranda est adoratione latriæ.*

*Mater Christi non adoratur latria.*

*Reliquiæ sanctorũ sunt adorandæ.*

De

*De hoc, quod dicitur Christus Dei, & Hominum Mediator. Cap. 26.*

ESse Mediatorem inter Deum & homines, simpliciter, & perfectiuè proprium est christo: ipse enim est qui per mortem suam humanum genus Deo reconciliauit, cum semetipsum dederit redemptionem pro omnibus, & Deus sit in ipso mundum reconcilians sibi, vt dicit Apost. 2. ad Cor. 5. Alij itaque mediatores sunt secundum quid, videlicet dispositiuè, & ministerialiter, prout cooperantur ad vnionem hominum cum Deo. Dicitúrque christus verissimè Mediator Dei, & hominum, secundùm quòd homo: nam christo secundùm quòd Deus, non conueniunt duo requisita ad mediatorem videlicet ratio medij, & officium coniungendi. Ipse enim, vt Deus non differt à Patre, & Spiritu sancto, nec Pater & Spiritus sanctus aliquid habet, quod non sit Filij, vt sic possit, quod est patris, vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum ad alios deferre. Vtrunque tamen ei conuenit vt homo: quia sic distat à Deo in natura, & ab hominibus in dignitate gratiæ, & gloriæ. Atque vt homini, conuenit ei coniungere homines Deo, præcepta, & dona Dei hominibus exhibendo, & pro hominibus Deo satisfaciendo, & interpellando. quæst. 26.

*Christo propriũ est esse Mediatorem.*

*Christus secundũ quòd homo, Mediator est Dei, & hominũ.*

*De Sanctificatione Beatæ Virginis. Cap. 27*

BEatissimam Virginem in vtero sanctificatam esse rationabiliter creditur: nam credendum est maiora priuilegia ei esse concessa, quæ futura erat mater vnigeniti Filij Dei, quam alijs Sanctis, qui in vtero fuerunt sanctificati, vt legitur de Hieremia, & Ioanne Baptista. De ipsa enim dicitur, Luc. 1. Aue gratia plena. Sic creditur, quòd cum corpore sit assumpta in cælum: quod tamen in scriptura non inuenitur, vt ait Augustinus in Serm. de Assumpt. Virg. Non tamen sanctificata fuit ante animationem: quia sanctificatio est emũdatio à peccato originali per gratiam: cuius subiectum est creatura rationalis. Quare ante infusionem animæ rationalis non potuit esse sanctificata. Quod etiam patet: quia si

*Mater Dei fuit sanctificata in ṽtero ante natiuitatem.*

*Beata Virgo nõ fuit sanctificata ante animationẽ.*

Virgo ante animam rationalem fuiſſe ſanctificata,nunquam incurriſſet maculam originalis culpæ: nam ante animæ infuſionem non eſt culpa:& ſic non indiguiſſet redēptione, & ſalute, quæ eſt per christum. Quod videtur eſſe inconueniens, cum ſit omnium Saluator. Et reiectis opinionibus, quòd fomes ſit totaliter ablatus, vel ablatus, quantum ad pronitatem in malum,non autem quantùm ad difficultatem ad bonum,ſeu ablatus,quantum ad perſonam, & non quantum ad naturam,ſi poneretur in glorioſa Virgine habitualis illa inordinata concupiſcentia rationi repugnans,oporteret dicere ꝙ non inclinaret ad malum,eſſétq; ponere duo oppoſita ſimul. Sic etiam oppoſitionem implicat, quòd remanſerit fomes, quantum pertinet ad corruptionem naturæ, & non prout pertinet ad corruptionem perſonæ. Et prima oppoſitio derogat in aliquo dignitati christi abſque cuius virtute nullus à prima damnatione liberatur: quia ſicut ante immortalitatem carnis christi reſurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconueniens dicere videtur,quòd ante christi carnem,in qua nullũ fuit peccatum, caro Virginis matris,vel alterius fuerit abſque fomite, quæ lex carnis dicitur, ſiue membrorum. Et ideo videtur melius dicendum, quòd per ſanctificationē in vtero non fuerit ſublatus beatæ Virgini fomes, ſed ligatus remanſerit, quo ad exercitium, ſeu operationem vſque ad conceptionem Filij Dei,per abundantem gratiam in ſanctificatione receptã: & poſtmodum per conceptionem carnis christi, in qua primò debuit refulgere peccati immunitas,credendum eſt ex prole redundaſſe in matrem totaliter fomite ſubtracto. vt dicitur Ezech. 43. Ecce gloria Dei Iſrael ingrediebatur, &c. Et per ſanctificationem ſortita eſt, vt nunquam peccaret: nam quos Deus elegit ad aliquid, ita præparat, & diſponit, vt ad id inueniantur idonei. Erat autem electa Virgo, vt eſſet mater Dei: ergo non conueniebat, quòd peccaret, quia honor parentum redundat in filios, Prouerb. 17. Et propter ſingularem affinitatem, quam habebat ad christum, atque propter ſingularem inhabitationem christi non ſolum in eius anima,ſed & in vtero, dicendum eſt, quod nec mortale,nec actuale vnquam commiſerit, imo maiorem præ cæteris gratiæ plenitudinem Virgo obtinuit: quia quanto magis aliquid appropinquat principio in aliquo genere, tantò plus effectum

*An per ſanctificationem fuerit ablate Virgini ſomes totaliter ſublatus.*

*Per ſanctificationē Virgo obtinuit vt nunquã peccaret.*

*Virgo obtinuit plenitudinē gratiarũ.*

effectum illius participat. Sed Maria fuit propinquissima auctori gratiæ, quia ex ea accepit humanam naturam, ideo præ cæteris maiorem plenitudinem gratiæ obtinuit. Habuit itaque omne id, quod conueniebat conditioni suæ. Et quia in Scriptura dicitur, Hieremiam, & Ioannem Baptistam in vtero esse sanctificatos, quamuis iudiciorum Dei non possit ratio assignari, cur huic, & non alij, hoc munus gratiæ contulerit, conueniens tamen videtur fuisse vtrunque dictorum sanctificari in vtero ad figurandam sanctificationem per christum faciendam: nam Hieremias & verbis & mysteriis apertissimè prænuntiauit, & suis passionibus ipsum figurauit. Ioannes verò Baptista suo baptismo homines præparando ad Christum. Maiorem tamen gratiam, quàm isti, obtinuit Maria: quia ipsi concessum est, vt de cætero nec mortaliter nec venialiter peccaret: aliis creditur concessum quòd vlterius mortaliter non peccarent, diuina eos gratia protegente. quæst. 27.

*Alij præter Mariã in vtero sanctificati.*

## *De Virginitate beatæ Mariæ.*

## *Cap. 28.*

MAter Christi virgo concepit, & contrarium est hæresis Hebionitarum. Conueniensque ita fuit. Primò propter dignitatem Patris domini nostri, quia Filius naturalis Dei erat: vnde non debebat alium patrem habere. Secundò fuit conueniens proprietati Filij, qui mittitur. Est enim verbum Dei. Verbum autem sine corruptione cordis cõcipitur. Cùm ergo sic fuerit à Verbo dei assumpta, vt esset caro verbi Dei, conueniens fuit, quòd etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertiò conueniebat dignitati humanitatis christi, in qua locum habere non debuit peccatum: cùm per eam deberet tolli peccatum mundi. Quartò propter ipsum finem Incarnationis christi, quæ ad hoc fuit, vt homines renascerentur in filios Dei non ex voluntate carnis, nec ex voluntate viri, sed ex virtute Dei, cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione christi. Fuitque mater Dei virgo in partu. Dicit enim Propheta non solum, Ecce virgo concipiet, sed etiam addit, Et pariet filium. Quod quidem conueniens fuit propter tria. Primò, quia sic competebat pro-

*Beata Maria virgo fuit in concipiendo.*

*Mater Dei fuit Virgo in partu.*

prietati eius, qui nascebatur, qui est verbum Dei. Verbum nanque non solum in corde concipitur absque corruptione, sed etiam absque corruptione ex corde procedit, quare vt ostenderetur illud esse corpus ipsius verbi Dei, conueniens fuit, vt de incorrupto Virginis vtero nasceretur. Secundò hoc fuit conueniens quò ad effectum Incarnationis christi: cùm venerit ad tollendam nostram corruptionem. Non itaque debebat virginitatem matris nascendo corrumpere. Tertiò fuit conueniens, ne matris honorem nascendo diminueret, qui parentes honorandos præceperat. Non ergo sacri ventris hospitium, quod ingressus dominus sanctificauerat, egressus deuirginasse credendus est. Permansitque virgo post partum: & contrarium est hæresis Eluidij, qui dicere præsumpsit matrem christi post partum à Ioseph esse carnaliter cognitam, & alios filios genuisse. Hoc enim primo derogat perfectioni christi, qui sicut secundùm diuinam naturam est vnigenitus patris tanquam perfectus per omnia filius eius, ita decuit esse vnigenitum matris, tanquam perfectissimum eius germen. Secundò hic error iniuriam facit Spiritui sancto, cuius sacrarium fuit vterus virginalis, in quo carnem christi formauit. Vnde non decebat posteà violari per commixtionem virilem. Tertiò derogat dignitati, & sanctitati matris Dei: quæ ingratissima videretur, si de tanto filio non esset contenta: & si virginitatem, quæ in ea miraculosè conseruata fuerat, spontè perdere vellet per carnis commixtionem. Quartò maximè præsumptuosus fuisset Ioseph, si attentasset eam polluere, quam reuelante Angelo de Spiritu sancto cognouerat concepisse. Conueniénsque fuit beatæ Virginis virginitatem voto consecratam esse Deo, quia sic laudabilior est, sicut alia perfectionis opera: & quia eo tempore, vt cultus Dei propagaretur in filiis, mulieres insistere debebant generationi, non creditur, Matrem Dei ante desponsationem simpliciter vouisse virginitatem, licet eam in desiderio habuerit, sed se diuinæ voluntati cómiserit. Accepto autem sponso prout mores illius téporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis simpliciter emisit. q. 28.

*Mater Dei permansit Virgo post partum.*

*An Mater Dei Virginitatem vouerit.*

*De desponsatione Matris Dei.* *Cap. 29.*

Conueniens fuit Christum nasci de virgine desponsata. Primò ex parte Christi, ne ab infidelibus tanquàm illegitimè

illegitimè natus abiiceretur. Secundò, vt cõsueto modo eius genealogia per virũ describeretur: cùm sit consuetudo Scripturarum originem viri semper quærere. Tertiò, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementiùs nocumenta procurasset. Quartò, vt à Ioseph nutriretur: vnde pater eius dicitur quasi nutritius. Fuit etiam conueniens ex parte Virginis. Primò, vt redderetur immunis à pœna, ne à Iudæis lapidaretur tanquàm adultera. Secundò, vt ab infamia liberaretur. Tertiò, vt ei à Ioseph ministerium exhiberetur. Atque ex parte nostra fuit conueniens. Primò, quia testimonio Ioseph est comprobatum Christum esse ex Virgine natum: quia maritus locupletior testis adhibetur pudoris, qui posset & dolere iniuriam, & vindicare opprobrium, si non agnouisset sacramentum. Secundò, quia magis credibilia redduntur verba matris virginitatem suam asserentis. Tertiò, vt tolleretur excusatio virginibus, quæ propter suam incautelam non vitant infamiam, vt dicit Amb. Quartò, quia per hoc significatur vniuersa Ecclesia, quæ cum Virgo sit, desponsata est vni viro Christo, vt dicit August. in lib. de Sancta virg. Quintò, quia mater Domini fuit desponsata, & virgo: & in persona ipsius & virginitas, & matrimonium honoratur, contra hæreticos talibus detrahentes. Fuítque verum matrimonium inter Ioseph, & Mariam: nam duplicem habuit perfectionem. Forma enim matrimonij consistit in quadam indiuisibili coniunctione animorum, per quã vnus coniugum indiuisibiliter alteri fidem seruare tenetur. Finis verò matrimonij est proles generanda, & educanda. Quantùm itaque ad primam perfectionem, hoc fuit verum matrimonium: quia vterque consensit in copulam coniugalem, non autem in copulam carnalem expresse nisi sub conditione, si Deo placeret. Quantùm ad secundam perfectionem, etsi in illo matrimonio non fuerit proles per concubitum, habuit tamen secundam perfectionem, videlicet prolis educationem. Vnde August. in lib. de Nupt. & Concup. Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, & sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum: fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum diuortium, solus ibi nuptialis concubitus non fuit. q. 29.

*An Christus debuerit de desponsata nasci.*

*Inter Mariam, & Ioseph fuit verũ matrimonium.*

D
e

## *De Annuntiatione beatæ Virginis.*

### *Cap. 30.*

*Congruũ fuit annunciari Virgini, quod eſſet conceptura.*

CONgruum fuit beatæ Virgini annuntiari, ꝙ Chriſtum eſſet genitura. Primò quidẽ, vt priùs mens eius de ipſo inſtrueretur, quàm eum carne cõciperet: quia felicior fuit Maria percipiendo fidem Chriſti, quàm concipiendo carnem eius, ſecundum Auguſt. de Virginitate. Secundò, vt poſſet eſſe certior teſtis huius ſacramenti, quando ſuper hoc erat diuinitùs inſtructa. Tertiò, vt voluntaria ſui obſequij munera Deo offerret, ſicut dixit, Ecce ancilla Domini. Quartò, vt oſtenderetur eſſe quoddam ſpirituale matrimonium inter Filium Dei, & humanam naturam: vnde per annuntiationem expectabatur conſenſus Virginis loco totius humanæ naturæ. Conueniénſq; fuit per angelum annuntiari matri Dei diuinæ incarnationis myſterium. Primò, vt ſeruaretur ordo diuinus, ſecundùm quem mediantibus angelis ad homines diuina perueniunt. Secundò, hoc conueniebat reparationi humanæ, quæ futura erat per Chriſtum: nam prima cauſa perditionis humanæ fuit, cùm ſerpens à diabolo mittebatur ad mulierẽ ſpiritu ſuperbiæ decipiendam. Aptum igitur erat reſtaurationis humanæ principium, vt angelus à Deo mitteretur ad Virginem partu conſecrandam diuino. Tertiò congruebat virginitati Matris Dei: quia ſemper angelis eſt cognata virginitas.

*Annuntiatio fieri debebat Virgini per angelum.*

*Angelus annuntians debebat apparere Virgini viſione corporali.*

Debuítque angelus corporali viſione apparere. Primò, quia venerat annuntiare Incarnationem inuiſibilis Dei. Vnde conueniens fuit ad huius rei declarationem, quòd inuiſibilis creatura formam aſſumeret, in qua viſibiliter appareret. Conueniebat ſecundò dignitati Matris Dei, quæ non ſolùm in mente, ſed in corporeo ventre erat Filium Dei receptura: quare non ſolùm mens eius, ſed etiam corporei ſenſus erant angelica viſione refouendi. Congruit tertiò certitudini eius, quod annuntiabatur, quia ea, quæ oculis ſunt ſubiecta certiùs apprehendimus, quàm ea, quæ imaginamur: & ad magnam reuelationem ſolenni viſione egebat ante tantæ rei euentum.

*Conuenienti ordine fuit perfecta annuntiatio.*

Atque per angelum congruo ordine perfecta eſt annuntiatio. Nam primò reddidit mentem Virginis attentam, ſalutando eam quadam noua, & inſolita

solita salutatione, in qua præmisit idoneitatem eius ad conceptum, dicendo, Gratia plena. Expressit conceptum, dicendo, Dominus tecum. Et prænuntiauit honorem consequentem, cùm dixit, Benedicta tu in mulieribus. Secundò instruxit illam de mysterio Incarnationis, quod in ea erat implendum, cùm prænuntiauit conceptum, & partum dicens, Ecce concipies, & paries. Modúmque demonstrauit dicendo, Spiritus sanctus superueniet in te. Intendit vltimò inducere animum eius ad consensum, exemplo Helisabeth, & ratione sumpta ex diuina omnipotentia. q. 30.

## *De Conceptione Saluatoris, quantùm ad naturam, de qua corpus Christi conceptum est.*

### *Caput 31.*

CONueniens fuit, Christum Carnem sumere ab Adam deriuatam: hac enim ex causa nostram sumpsit humanam, vt ipsam à corruptione purgaret. dicitúrque secundus homo cælestis, non quantùm ad materiam corporis eius, sed quantùm ad virtutem formatiuam, vel eius diuinitatem: vnde fuit ex Adam secundum corpulentam substantiam, & non secundum seminalem rationem. Dicitúrque specialiter Filius Abrahæ, & Dauid: quia ad hos specialiter de Christo facta est promissio. Nam Genes. 22. dicitur, In semine tuo benedicentur omnes Gentes terræ, & non dixit, In seminibus, cùm intelligatur de Christo. Ad Dauid verò dictum fuit, De fructu vētris tui ponam super sedem tuam. Vnde populus ei cantauit, Osanna Filio Dauid. Additur, quòd Christus fuit Rex, & Propheta, atque Sacerdos: Sed Abraham fuit sacerdos offerens vaccam triennem. Gene. 15. Fuit etiam Propheta, Gen. 20. Dauid autem fuit Rex, & Propheta. Vlterius in Abraham incœpit circuncisio, & in Dauid maximè manifestata est Dei electio, vt dicitur primi Reg. 13. Vnde vtriusque Filius Christus specialissimè vocatur: vt ostendatur esse in salutem circuncisionis, & electionē Gentilium. Cōuenientérque enarratur ab Euangelistis genealogia Christi: quia ea, quæ à Deo sunt, & ordinatissima esse affirmare debemus. Nec inter Euangelistas est contrarietas. Nam

*Christus sumpsit carnem ab Adã.*

*Caro Christi sũpta fuit de Dauid*

*Conuenienter enarratur ab Euãgelistis genealogia Christi.*

Nam Matth. regiam in Christo insinuat personam, Lucas verò sacerdotalem. Vnde in generationibus Matth. significatur nostrorum susceptio peccatorum à Domino Iesu Christo, inquantùm per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit. In generationibus verò Lucæ significatur nostrorum ablutio peccatorum, quæ est per sacrificiū Christi: & ideo Matthæus enumerat generationes descendens, Lucas autem ascendens. Inde etiam est, quòd Matthæus ab ipso Dauid per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccauit. Lucas verò ad ipsum Dauid per Nathan ascendit: per cuius nominis prophetam Deus peccatum illius expiauit. Hinc etiam est, quòd quia Matth. ad mortalitatem nostram Christum descēdentem voluit significare, ipsas generationes ad Abraham vsque ad Ioseph, & vsque ad ipsius Christi natiuitatem descendentem commemorauit ab initio Euangelij sui. Lucas autem non ab initio, sed à baptismo Christi generationem narrat: nec descendendo; sed ascendendo, tanquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, vbi testimonium Ioan. perhibuit dicens, Ecce qui tollit peccata mundi. Et quamuis Filius Dei carnem assumere potuisset ex quacunque materia, decuit tamen eum ex fœmina nasci. Per hoc enim natura humana nobilitata est. Sic etiam per hoc veritas Incarnationis astruitur. Nam multa in Christo inueniuntur secundum naturam, sicut multa supra naturam. Et per hunc modum completur omnis diuersitas generationis humanæ: quia primus homo productus est ex limo terræ sine viro, & fœmina. Eua producta est ex viro sine fœmina. Alij homines ex viro, & fœmina. Vnde hoc quartum relinquebatur proprium Christo, vt produceretur ex fœmina sine viro. Fuítq; corpus Christi conceptum ex purissimis sanguinibus beatæ Virginis perducti ad ampliorem digestionem per virtutem generatiuam ipsius: ita vt esset apta materia ad generandum. Habuit enim generatio Christi naturalem modum generationis, quò ad hoc, vt ex fœmina nasceretur, & ex materia conformi, quàm aliæ fœminæ subministrant ad conceptionem prolis. Sed diuersum habuit actiuum principium, videlicet diuinam supernaturalem virtutem: vnde ex Virgine natus est. Non tamen corpus Christi fuit in antiquis Patribus secundùm aliquid signatum. Nam quidquid fuit in beata

*Decuit Christū ex fœmina nasci.*

*Corpus Christi formatū ex purissimis sanguinibus Virginis.*

beata virgine à parentibus acceptum, fuit actu pars ipsius Virginis: vnde illud non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est, quòd corpus Christi non fuit in Adam, & aliis patribus secundum aliquid signatum: ita scilicet quòd aliqua pars corporis Adæ, vel alicuius alterius posset designari determinatè, vt diceretur, quòd ex hac materia determinatè formaliter corpus Christi fuerit: sed fuit ibi secundum originem, sicut & caro aliorum hominum. Et cùm dicimus, Christum secundùm carnem eius fuisse in patribus, comparamus ipsum, vel carnem eius ad Adam, & ad alios patres. Manifestum autem est quòd alia fuit conditio Patrum, & alia Christi. Nam Patres omnes fuerunt subiecti peccato, nec in eis aliquid fuit immune, de quo postmodùm corpus Christi formaretur. Christus autem fuit omnino à peccato immunis. Sed aduertendum est in hac comparatione carnis Christi ad Patres: nam error esset attribuere carni Christi conditionem, quæ fuit in Patribus, vt in Adam Christus peccauerit, quia Christus in eis non fuit secundùm rationem seminalem, nec deriuatur ab eis secundum concupiscentiæ legem, sed solùm secundum originem. Nec fuit Christus in lumbis Abrahæ decimatus: quia non secundùm ordinem Leui, sed secundùm ordinem Melchisedech erat sacerdos. Ille enim qui decimas dat, nouem sibi retinet, & decimam alij tribuit, quod est perfectionis signum, protestans se esse imperfectum, & alij perfectionem tribuens: quę imperfectio ex peccato est, & à Christo agno Dei curatur. Quare decimatus est Abraham, & omnes in eo præter Christum: qui non indigebat curatione, vt alij, imò alios curare venerat & tanquam vulneris medicina. q. 31.

*Corpus Christi non fuit secundū aliquid signatū in Patribus*

*An caro Christus Patribus peccato fuerit obnoxia.*

*Christus in lūbis Abrahæ nō fuit decimatus.*

## *De conceptione Christi, quantùm ad principium actiuum. Cap. 32.*

Conceptio corporis Christi, licet sit à tota Trinitate, attribuitur tamen Spiritui sancto triplici ratione. Primò, quia hoc congruit causæ Incarnationis, quæ consideratur ex parte Dei: Spiritus enim sanctus est amor Patris, & Filij, ex quo amore prouenit, vt filius Dei carnem sibi assumeret in vtero virginali. Vnde dicitur Ioā. 3. Sic Deus dilexit

*Spiritus sanctus fuit principiū actiuum conceptionis Christi.*

dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret. Secundò, congruit causæ Incarnationis ex parte naturæ assumptę, prout humana natura assumpta est à Filio Dei in vnitatem Personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ attribuitur Spiritui sancto, secundùm Apostolum primæ ad Corinthios 12. Diuisiones gratiarum sunt: idem autem spiritus. Tertiò, congruit termino Incarnationis: quia ad hoc terminata est Incarnatio, vt homo ille, qui concipiebatur, esset sanctus, & Filius Dei. Horum autem vtrunque attribuitur Spiritui sancto: cùm per ipsum efficiantur homines Filij Dei, vt dicitur ad Galat. 3. Quoniam estis Filij Dei, misit Deus Spiritum Filij sui, &c. Atque ipse nos sanctificat ad Rom. 1. Adde, quòd licet opus conceptionis sit commune toti Trinitati, secundùm tamen aliquem modum attribuitur singulis Personis. Nam Patri attribuitur auctoritas, respectu personæ Filij: qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam, Filio autem attribuitur carnis assumptio, Spiritui sancto verò formatio corporis, quod assumitur à Filio. Conuenienterque dicere possumus, Christum conceptum esse de Spiritu sancto: in ipso enim duplex est habitudo ad Christum conceptum, videlicet cõsubstantialitatis ad personam assumentem, & causæ efficientis ad corpus assumptum. Hæc nanque præpositio, De, vtranque habitudinem designat, sicut cùm dicimus, hominẽ aliquem esse de suo patre. Non tamen aliquo modo debet dici Christus Filius Spiritus sancti, aut totius Trinitatis. Quia illud, quod dicitur de aliquo secundùm perfectam rationem, non est dicendum de eo secundùm imperfectam: sed christus est Filius Dei secundùm perfectam rationem filiationis: ideo non debet dici Filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundùm quam est filius patris solius, christus enim conceptus est de Spiritu sancto, sicut in principio actiuo, in quantum homo est: non tamen secundùm similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Vnde non potest dici filius Spiritus sancti: cùm diuersa ratio ipsius & aliorum hominum, qui per gratiam solùm filij Dei, dicuntur. Et quamuis quidam dicant beatam Virginem aliquid esse actiuè operatam in conceptione christi, & naturali virtute, & supernaturali, ponentes in qualibet materia naturali esse aliquod

*Christus cõceptus est de spiritu sancto.*

*Spiritus sanct' nõ dicitur Pater Christi secundum carnem.*

*An beata Virgo aliquid egerit in conceptione corporis Christi actiuè.*

aliquod principium actiuum ad transmutationem naturalem, decipiuntur tamen: quia transmutatio naturalis dicitur propter principium intrinsecum non solùm actiuum, sed etiam passiuum, vt dicit Philo. in 8. Physic. & impossibile est, quòd materia agat ad sui formationem, quia non est actu, nec aliquid mouet seipsum nisi diuidatur, vt aliquid sit mouens, & aliud motum. In supernaturali etiam virtute dicebant, ad matrem requiri nõ solùm materiam ministrare, sed etiam semen: quod commixtum semini virili habet virtutem actiuam in generatione, quam ei dedit Spiritus sanctus. Et cùm in Maria nulla fuerit resolutio seminis propter eius integerrimam virginitatem, asserunt Spiritum sanctum ei supernaturaliter tribuisse virtutem actiuam, quam aliæ matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare: quia cùm quælibet res sit propter suam operationem, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris & fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In tota generatione autem distinguitur operatio agẽtis, & patientis. Vnde relinquitur, quòd tota virtus actiua sit ex parte maris: passio autem ex parte fœminæ. Propter quod in plantis, in quibus vtraque vis commiscetur, non est distinctio maris, & fœminæ. Et ideo dicendum est, beatam Virginem in conceptione Christi nihil actiuè operatam esse, sed solùm materiam ministrasse: quia mater esse debebat, & non pater: operata tamen est ante conceptionem aliquid actiuè præparando materiam, vt esset apta conceptui. q. 32.

## *De Modo, & Ordine Conceptionis Christi. Cap. 33.*

IN conceptione Christi tria sunt consideranda. Primò quidem motus localis sanguinis ad locum generationis. Secundò formatio corporis ex tali materia. Tertiò augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam. Primum non potuit esse in instanti: quia hoc est contra rationem motus localis cuiuscunque corporis, cuius partes successiuè subintrant locum. Similiter & tertium oportet esse successiuum: tum quia augmentum nõ est sine motu locali: tum etiã quia procedit ex virtute animæ iam in corpore formato existentis: *Corpus Christi fuit formatũ in primo instanti conceptionis.*

T stentis:

ſtentis: quæ non operatur, niſi in tempore. Sed ipſa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis conſiſtit, fuit in inſtanti duplici ratione. Primò, propter infinitam virtutem agentis, ſcilicet Spiritus ſancti, quæ taliter potuit diſponere materiam ad debitam formam. Secundò, ex parte perſonæ Filij: quia non erat congruum, vt corpus aſſumeret, niſi formatum. Nam ſi præceſſiſſet aliquid tempus ante formationem perfectam, non poſſet tota conceptio attribui Filio Dei: quæ non attribuitur ei, niſi ratione aſſumptionis. Et ideo in primo inſtanti, quo materia adunata peruenit ad locum generationis, fuit perfectè formatum corpus Chriſti, & aſſumptum. Fuítque animatum anima rationali in primo inſtanti ſuæ conceptionis. Quia ad hoc, quòd conceptio Filio Dei attribuatur, neceſſe eſt dicere, quòd ipſum corpus Chriſti, dum cōciperetur, aſſumptum à Verbo Dei eſſe. Mediante autem anima Verbum Dei corpus aſſumpſit, & animam mediante ſpiritu, ideſt intellectu. Fuítque caro Chriſti & ſimul concepta, & aſſumpta à Verbo Dei. Nam propriè dicimus Deum hominem factum, quia naturam aſſumpſit humanam: non autem præexiſtebat id, quod eſt hominis quaſi per ſe ſubſiſtens, antequàm ſuſciperetur à Verbo. Quod ſi fuiſſet prius caro concepta, quàm aſſumpta, habuiſſet aliquando propriam hypoſtaſim præter illam Verbi, & ſic aut vnio non fuiſſet ſecundùm hypoſtaſim, quod eſt contra fidem, vt ſuprà probatum eſt, aut fuiſſet deſtructa prima hypoſtaſis, quod eſt inconueniens, vt ſuprà dictum eſt. Reſtat ergo dicere, quòd ſimul fuerit concepta, & aſſumpta. Et conceptio iſta ſimpliciter eſt miraculoſa: quamuis ſecundum aliquid ſit naturalis, videlicet ex parte materiæ miniſtratæ à matre, ex parte tamen virtutis actiuæ, eſt ſupernaturalis. Sed vnumquodque magis iudicatur ſecūdum formam, quàm ſecundùm materiam, & ſimiliter ſecundùm agens, quàm ſecundùm patiens. Hinc eſt, quòd conceptio Chriſti debet ſimpliciter dici miraculoſa, & ſupernaturalis. q. 33.

*Corpus Chriſti fuit animatū in primo inſtāti ſuæ conceptionis.*

*Corpus Chriſti in primo inſtanti cōceptionis fuit à Verbo aſſumptum.*

*Cōceptio Chriſti ſimpliciter eſt miraculoſa.*

## *De Perfectione Prolis conceptæ.*

## *Cap. 34.*

*Chriſtus ſanctificatus eſt per gratiam in inſtanti ſuæ conceptionis.*

CHriſtus ſanctificatus fuit in primo inſtanti ſuæ conceptionis, ex ipſa vnione Verbi ad animam: ſed iſta vnio facta

facta est in instanti conceptionis. Vnde in illo instanti conceptionis habuit plenitudinem gratiæ sanctificātis animam & corpus. Habuit etiam in primo instanti suæ conceptionis liberi arbitrij vsum:quia cōueniebat humanæ naturę assum ptæ spiritualis perfectio à principio. Perfectio autem non in potentia, vel habitu, sed in operatione consistit. Habuit itaque operationem illam, quæ in instanti haberi potest, videlicet intellectus, & voluntatis operationem: in qua consistit vsus liberi arbitrij, & quæ in instanti perficitur, & non successiuè, cùm sit actus iam perfecti. Meruítque in primo instanti suæ conceptionis: quia sanctificatio Christi fuit perfectissima. Est enim sanctificatus, vt sit aliorum sanctificator. Est autem duplex sanctificatio. Vna quidem puerorum, qui non sanctificantur secundùm proprium actum fidei, sed secundùm fidem parentum, vel ecclesię. Alia adultorum, qui secundùm proprium actum sanctificantur: atque ista est perfectior illa, sicut actus est perfectior, quàm habitus: & quod est per se, eo, quod est per alium. Ideo dicēdum est Christum secundùm proprium motum liberi arbitrij qui motus meritorius est, in illo instanti fuisse sanctificatum. Fuítque in illo instanti perfectus Comprehensor, actu videns Dei essentiam clariùs cęteris creaturis: gratia enim Viatorum deficiens est à gratia Comprehensorū. Non igitur eo modo habuit Christus, qui plenitudinem gratiæ obtinuit, & sine mensura: erat itaque actu videns clariùs cæteris. q. 34.

*Christus in primo instanti vsum habuit liberi arbitrij.*

*Christus in primo instanti suæ conceptionis potuit mereri.*

*Christus in primo instanti fuit perfectus Comprehensor*

## *De Natiuitate Christi.*

### *Cap. 35.*

NAtiuitas dupliciter attribui potest alicui. Vno modo sicut subiecto nascenti: & sic cōuenit personæ, & non naturæ. Nasci enim est quoddā generari, & sicut generatur aliquid ad hoc, quòd sit, ita etiā nascitur aliquid ad hoc, quòd sit. Esse autem est propriè rei subsistētis: nam forma, quæ non subsistit, dicitur esse solùm, quia ea aliquid est. Persona verò significatur per modū subsistentis, natura autem per modum formæ, in qua aliquid subsistit. Alio modo natiuitas attribuitur alicui sicut termino, & sic conuenit naturæ. Terminus

*Natiuitas an sit naturæ, vel personæ.*

*Christo attribuenda est aliqua temporalis natiuitas* enim generationis, & cuiuslibet natiuitatis est forma: natura autem per modum formæ significatur, vnde natiuitas dicitur esse via in naturam. Et quia in Christo sunt duæ naturæ, vna ab æterno à Patre, alia temporalis à matre, ideo in ipso duæ ponendæ sunt natiuitates. Natura enim se habet ad natiuitatem, vt terminus ad motum, qui diuersificatur secundùm diuersitatem terminorum. Habet itaque vnam æternaliter à Patre, aliam temporaliter à Matre. *Secundum temporalem natiuitatem Christi beata Virgo mater Dei dici debet.* Quæ verè est mater Christi: cùm corpus eius non sit de cælo allatum, sed de Virgine sumptum, & ex purissimis sanguinibus eius formatum. Vnde ex parte Matris natiuitas illa fuit naturalis: quãuis ex parte operationis Spiritus sancti fuerit miraculosa. Atque Virgo beata verè dicitur mater Dei: & huius contrarium est hæreticum. Quia omne nomen significans in concreto aliquam naturam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturæ.

*Beata Virgo verè dicitur mater Dei.* Cùm autem vnio Incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supradictum est, quòd nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam, & diuinam, vnde personæ illi suppositæ vel nomine Dei, vel nomine Hominis potest attribui quicquid ratione humanæ, vel diuinæ naturæ conuenit. Quare verè dicimus Deum conceptum, & natum de beata Virgine.

*An in Christo duæ sint filiationes.* Et quia in Christo duæ sunt natiuitates diuersarum rationum (vt dictum est) si secundùm istud in eo duas dicimus filiationes: si verò attendimus ad subiectum filiationis, quòd est æternum suppositum, non est in eo nisi æterna filiatio. Dicitur tamen relatiuè Filius ad matrem relatione, quia cointelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut Deus dicitur Dominus relatione, qua cointelligitur reali relationi, qua creatura subiicitur Deo. Et quamuis relatio Domini non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subiectione creaturæ ad ipsum. Sic Christus dicitur realiter Filius virginis ex relatione reali maternitatis ad ipsum.

*Christus natus est sine dolore matris.* Natúsque est sine dolore matris, cùm egressus sit clauso Virginis vtero, sine vlla apertionis meatuum violentia: vnde nullus ibi fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio, imò maxima iucunditas ex hoc, quòd homo Deus est natus in mundum, secundum illud Isaiæ 35. Germinans germinabit, & exultabit lætabunda, & laudans. Nam pannis eum inuoluit, & posuit in præ

in præsepio: quare ibi nulla fuit obstetrix. Voluítque Christus in Bethleem nasci: quia factus est ex semine Dauid secūdùm carnem, cui facta erat promisso specialis de Christo. Quare Euange. dicit, Eò quòd esset de domo, & familia Dauid. Interpretatúrque Bethleem domus panis, quia panis viuus Christus est, qui de cœlo descendit, & sicut Dauid natus est in Bethleem, & in Hierusalem regnauit, ita Christus ibi natus est, & sacerdotium ac regnum sua passione in Hierusalem consummauit: passúsque est opprobrium in ciuitate, in qua alij quærunt gloriari. Congruóque tempore natus est: quia ipse non est subiectus necessitati temporis, sicut alij homines. Sed sicut elegit matrem, & locum, ita etiam tempus: quæ enim à Deo sunt, conuenientissimo tempore ordinantur. Suscepit itaque nostram mortalitatem eo tempore, quo totus orbis sub vno principe viuebat, & maxima pax erat: ipse nanque congregaturus erat omnes in vnum, qui pax etiam nostra est, faciens vtraque vnum. q. 35.

*Conueniēter natus est in Bethleē.*

*Congruo tempore natus est Christus*

*De Manifestatione Christi nati.*

*Cap. 36.*

NOn omnibus natiuitas Christi debuit esse manifesta: nam per hoc impedita fuisset humana redemptio, quę per crucem peracta est. Si enim Dominum gloriæ cognouissent, nunquàm crucifixissent. Per hoc etiam diminutum fuisset meritum fidei, per quam venerat homines iustificare. Atq; in dubium venisset veritas humanitatis ipsius, vt dicit Augustinus in Epistola ad Volusian. Primus itaque aduentus ad omnium salutem, quæ est per fidem, debuit esse occultus: cùm fides sit de non apparentibus. Aduentus verò ad iudicandum, erit manifestus: cùm ad iudicium requiratur, vt iudicis auctoritas cognoscatur. Debuit tamen quibusdam natiuitas Christi manifestari: nam ad diuinæ sapientiæ ordinem pertinet, vt eius dona, & secreta non æqualiter omnibus, sed immediatè ad quosdam, & per eos ad alios declarentur. Sic dicitur Actuum decimo, quòd Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo, per quos ad alios

*Natiuitas Christi nō omnibus debuit esse manifesta.*

*Debuit tamen aliquibus manifestari.*

*Conuenienter electi sunt quibus annunciata est Christi natiuitas.*

postea deueniret. Conuenientérque electi sunt illi, quibus Christi est natiuitas manifestata. Salus enim futura per ipsum ad omnem hominum diuersitatem pertinebat. Manifestatur itaque pastoribus, qui erant Iudæi, & magis qui erant Gentiles, illis, qui prope, istis, qui longe erant: vt ex vtrísque faceret vnum. Manifestatur sapientibus, & potentibus, vt Magis: simplicibus, & vilibus, vt pastoribus: iustis, vt Simeoni, & Annæ: peccatoribus, vt Magis. sic etiam viris, & mulieribus. Vnde nulla hominum conditio à christi salute excluditur.

*Christus suam natiuitatem per seipsum non manifestauit.*

Nec per se ipsum debuit christus suam natiuitatem manifestare, sed per alias creaturas: quia natiuitas eius ordinatur ad humanam salutem per fidem. Quare ita propalari debebat, vt diuinitatis demõstratio fidei humanitatis eius non præiudicaret. Quod factũ est, dũ christus in seipso natiuitatẽ similẽ infirmitati humanæ exhibuit: & tamen per Dei creaturas diuinitatis virtutẽ in se mõstrauit.

*Christi natiuitas per angelos, & stellã manifestatur.*

Manifestatur itaq; natiuitas per angelos pastoribus Iudæis, qui ita erãt consueti recipere responsa, sicut & legem: Magis verò Gentilibus per stellam, Simeoni autem, & Annæ iustis per instinctum Spiritus sancti. Manifestationes enim fiunt per signa, quæ sunt familiaria illis, quibus manifestantur: & secundùm Grego. Iudæis ratione vtentibus per angelum, Gentilibus verò, qui ratione vti nesciebant, non per vocẽ, sed per signa manifestatur, in stella. Secundùm verò Augustinum Abrahæ innumerabilis promissio facta fuit successionis non carnis semine, sed fidei fœcunditate generanda: & ideo stellarum multitudini est comparata, vt cælestis progenies speraretur. Quare Gentiles in syderibus designati ortu noui Syderis excitantur, vt perueniant ad christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ.

*Conuenienti ordine manifestatur.*

Conuenientíque ordine christi natiuitas fuit manifestata. Primò quidem ipso die natiuitatis Christi pastoribus vigilantibus: quia per eos significantur Apostoli, & alij Iudæi, quibus primò manifestata est fides christi. Secundò manifestatur 13. die Magis: quia secundò peruenit fides christi ad plenitudinem Gentium, quæ est præfigurata per Magos. Tertiò manifestatur iustis in templo 40. die post eius natiuitatem: quia perueniet in fine ad plenitudinem Iudæorum.

*Stella illa nõ fuit de cælestibus.*

Nec fuit stella illa de cælestibus, cum nulla eis hac via incedat: ferebatur enim à Septentrione in meridiem, ita enim

enim Iudæa iacet ad Persidem. Secundò apparet hoc ex tempore: non enim solùm apparebat in nocte, sed etiam in media die, cuius virtutis non sunt stellæ. Tertiò, quia quãdoque apparebat, & quandoque occultabatur: vt legitur in Euang. Quartò, quia non habebat continuum motũ: sed cum oportebat ire Magos, ibat, cum oportebat stare stabat, sicut columna nubis in deserto. Quintò, quia non sursum manens, sed deorsum descendens Virginis partum ostendebat: & stabat suprà, vbi erat puer. Quidam verò dicunt, quòd sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in speciæ columbæ, ita apparuit Magis in specie stellæ. Alij, quòd sub hac specie fuerit Angelus. Probabilius tamen dicitur, quòd fuerit stella de nouo creata non in cælo, sed in aëre vicino: quę secundùm diuinam volũtatem mouebatur. Inspiratíque Spiritu sancto Magi sapienter christum adorarunt. Fuerunt enim primitiæ Gentium in christum credentium: in quibus apparuit, sicut in quodam præsagio, fides, & deuotio Gentium venientium à remotis ad christum. Quare spiritu sancto inspirati aurum tanquam magno Regi, thus vt Deo, & myrrham tanquam pro omnium salute morituro obtulerunt. q.36. *Conuenienter Magi Christũ adorarũt*

## *De legalibus circa puerum Iesum obseruatis. Cap. 37.*

CIrcuncidi debuit christus. Primò, vt ostenderet veritatem carnis humanæ. Secundò, vt approbaret circuncisionem: quam olim Deus instituerat. Tertiò, vt comprobaret se esse de genere Abrahæ: qui mandatum circuncisionis acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quartò, vt tolleret Iudæis excusationem, ne eum reciperent, si esset incircũcisus. Quintò, vt obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo. Sextò, vt quia in similitudinem carnis peccati aduenerat, remedium non respueret, quo caro peccati mundari consueuerat. Septimò, vt sustinens in se onus legis, alios à legis onere liberaret: significabat enim spoliationem vetustæ generationis, à qua per passionem christi liberamur. Quare veritas figuræ huius non fuit plenè impleta in natiuitate christi, sed in eius passione antequam passio- *Quare Christus circuncisus est.*

nem eius virtutem, & statum habebat circuncisio. Vnde tanquam Abrahæ filius circuncidi debebat. Suscepit itaque illam absque hoc, quòd haberet originale peccatum, vt nos à legis iugo liberaret, & vt in nobis spiritualem efficeret circuncisionem. Conuenientérque fuit christo nomen Iesus impositum: quia nomina singularium hominum semper imponuntur à proprietatibus rerum, vel à circunstãtibus quomodolibet: vt Ioseph primogenitum vocauit Manassen, quia Deus fecit eum obliuisci omnium laborum suorum: & simil. Nomina autẽ diuinitus imposita semper aliquod gratuitum donum designant, vt Abrahæ dictum est, Appellaberis Abraham: quia patrem multarum gentium constitui te. Et Petro dicitur, Tu es Petrus, &c. Quia igitur Christo hoc munus gratię collatum est, vt per ipsum omnes saluarentur, ideo conuenienter vocatum est nomen eius Iesus, id est, Saluator: angelo hoc nomen prænuntiante non solùm matri sed etiam Ioseph, qui erat futurus eius nutritius. Conuenientérque est in templo oblatus: quia voluit sub lege fieri, vt eos, qui sub lege erant, redimeret: & iustificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. Duo enim erant præcepta in lege circa prolem natam. Vnum generale, quo ad omnes, vt scilicet completis diebus purgationis matris, offerretur sacrificium pro filio, siue pro filia, ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta, & nata, & ad consecrationem quandam ipsius: vnde in illa præsentatione aliquid offerebatur in holocaustum, & aliquid pro peccato. Aliud erat præceptum speciale in lege de primogenitis tam hominibus, quàm iumentis. Sibi enim deputauerat Dominus omne primogenitum filiorum Israël, pro eo, quòd percusserat primogenita Aegypti, ab homine vsque ad pecus, propter liberationem populi. In quo præfigurabatur Christus primogenitus in multis fratribus. Offerebatúrque turtur, quæ est auis loquax, prædicationem, & confessionem fidei designans: quia verò est animal castum, signat castitatem, quia verò est animal solitarium, signat contemplationem. Columba verò, quia est animal mansuetum, & simplex, mansuetudinem, & simplicitatem signat: quia verò est animal gregale signat vitam actiuam. Quia autem vtrunque animal gemere consueuit, alterum solitariè, alterum gregaliter, lachrymas, & orationes Sanctorum publicas, & priuatas designabat.

*Conuenienter impositũ est ei nomen Iesus.*

*Christus in templo conuenienter oblatus.*

designabat. Decuítque matrem Dei humilitati filij conformari. Vnde sicut filius cum non esset obnoxius legi, voluit tamen circuncisionem, & alia legis onera subire propter superius dicta, ita etiam mater propter easdem rationes voluit implere legis obseruantias, quibus tamen non erat obnoxia. quæstione 37.

*Conuenienter Mater Dei ad templum purgãda accessit.*

## *De Baptismo Ioannis.* *Cap. 38.*

CONueniens fuit Ioannem baptizare. Primò, quia opus erat Christum baptizari ab eo, vt baptismum consecraret. Secundò, vt manifestaretur christus: concurrẽtibus enim turbis ad baptismum, Ioãnes Baptista annuntiabat christum. Quod quidem facilius sic factũ est, quàm si per singulos discurrisset. Tertiò vt homines assuefaceret ad baptismum: cum præcursor esset. Quartò vt homines induceret ad pœnitẽtiam: & sic dignè baptismum christi susciperent. Et quia Ioannes non solùm fuit propheta, sed plusquam propheta, vt dicitur Mat. 11. Fuit enim terminus Legis, & initium Euangelij, ideo magis pertinebat ad eum verbo, & opere inducere homines ad legem christi, quàm ad obseruantiam legis. Et baptismus iste, quo ad eius ritum, erat à Deo, quia ex instinctu Spiritus sancti baptizabat Ioannes, vt ipse testatur. Qui me misit, &c. sed quò ad proprium effectum, erat ab homine: cum nihil efficeretur in illo baptismo, quod homo facere non posset. Vnde ab eo denominabatur: quia nihil in eo agebatur, quod ipse non ageret. Baptismus autem nouę legis non denominatur à ministro, qui principalem baptismi effectum non facit, videlicet interiorẽ emundationem. Non itaque gratiam conferebat Ioannis baptismus, sed ad eam præparabat: quia tota doctrina, & operatio eius præparatoria erat ad christum, vt minister præparat ad principalem artificem. Præparabat autẽ tripliciter. Vno modo, per doctrinam Ioannis inducentem homines ad fidem christi. Alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi christi. Tertiò modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi christi. Debuerúntque alij baptismo Ioannis baptizari. Primò, quia si solus christus eo baptismo baptizatus fuisset, non defuissent, qui dicerent baptismum Ioannis, quo baptizatus est christus, d[illegible]gniorem esse baptis-

*Conueniens fuit Ioannem baptizare.*

*An baptismus Ioãnis esset à Deo.*

*In baptismo Ioannis gratia non dabatur.*

*Debuerunt alij, prater Christũ à Ioanne baptizari.*

dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret. Secundò, congruit causæ Incarnationis ex parte naturæ assumptę, prout humana natura assumpta est à Filio Dei in vnitatem Personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ attribuitur Spiritui sancto, secundùm Apostolum primæ ad Corinthios 12. Diuisiones gratiarum sunt: idem autem spiritus. Tertiò, congruit termino Incarnationis: quia ad hoc terminata est Incarnatio, vt homo ille, qui concipiebatur, esset sanctus, & Filius Dei. Horum autem vtrunque attribuitur Spiritui sancto: cùm per ipsum efficiantur homines Filij Dei, vt dicitur ad Galat. 3. Quoniam estis Filij Dei, misit Deus Spiritum Filij sui, &c. Atque ipse nos sanctificat ad Rom. 1. Adde, quòd licet opus conceptionis sit commune toti Trinitati, secundùm tamen aliquem modum attribuitur singulis Personis. Nam Patri attribuitur auctoritas, respectu personæ Filij: qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam, Filio autem attribuitur carnis assumptio, Spiritui sancto verò formatio corporis, quod assumitur à Filio. Conuenientérque dicere possumus, Christum conceptum esse de Spiritu sancto: in ipso enim duplex est habitudo ad Christum conceptum, videlicet cõsubstantialitatis ad personam assumentem, & causæ efficientis ad corpus assumptum. Hæc nanque præpositio, De, vtranque habitudinem designat, sicut cùm dicimus, hominẽ aliquem esse de suo patre. Non tamen aliquo modo debet dici Christus Filius Spiritus sancti, aut totius Trinitatis. Quia illud, quod dicitur de aliquo secundùm perfectam rationem, non est dicendum de eo secundùm imperfectam: sed christus est Filius Dei secundùm perfectam rationem filiationis: ideo non debet dici Filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundùm quam est filius patris solius, christus enim conceptus est de Spiritu sancto, sicut in principio actiuo, in quantum homo est: non tamen secundùm similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Vnde non potest dici filius Spiritus sancti: cùm diuersa ratio ipsius & aliorum hominum, qui per gratiam solùm filij Dei, dicuntur. Et quamuis quidam dicant beatam Virginem aliquid esse actiuè operatam in conceptione christi, & naturali virtute, & supernaturali, ponentes in qualibet materia naturali esse aliquod

*Christus cõceptus est de spiritu sancto.*

*Spiritus sanct⁹ nõ dicitur Pater Christi secundum carnem.*

*An beata Virgo aliquid egerit in conceptione corporis Christi actiuè.*

aliquod principium actiuum ad transmutationem naturalem, decipiuntur tamen: quia transmutatio naturalis dicitur propter principium intrinsecum non solùm actiuum, sed etiam passiuum, vt dicit Philo. in 8. Physic. & impossibile est, quòd materia agat ad sui formationem, quia non est actu, nec aliquid mouet seipsum nisi diuidatur, vt aliquid sit mouens, & aliud motum. In supernaturali etiam virtute dicebant, ad matrem requiri nō solùm materiam ministrare, sed etiam semen: quod commixtum semini virili habet virtutem actiuam in generatione, quam ei dedit Spiritus sanctus. Et cùm in Maria nulla fuerit resolutio seminis propter eius integerrimam virginitatem, asserunt Spiritum sanctum ei supernaturaliter tribuisse virtutem actiuam, quam aliæ matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare: quia cùm quælibet res sit propter suam operationem, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris & fœminæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In tota generatione autem distinguitur operatio agētis, & patientis. Vnde relinquitur, quòd tota virtus actiua sit ex parte maris: passio autem ex parte fœminæ. Propter quod in plantis, in quibus vtraque vis commiscetur, non est distinctio maris, & fœminæ. Et ideo dicendum est, beatam Virginem in conceptione Christi nihil actiuè operatam esse, sed solùm materiam ministrasse: quia mater esse debebat, & non pater: operata tamen est ante conceptionem aliquid actiuè præparando materiam, vt esset apta conceptui. q. 32.

## *De Modo, & Ordine Conceptionis Christi. Cap. 33.*

*Corpus Christi fuit formatũ in primo instanti conceptionis.*

IN conceptione Christi tria sunt consideranda. Primò quidem motus localis sanguinis ad locum generationis. Secundò formatio corporis ex tali materia. Tertiò augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam. Primum non potuit esse in instanti: quia hoc est contra rationem motus localis cuiuscunque corporis, cuius partes successiuè subintrant locum. Similiter & tertium oportet esse successiuum: tum quia augmentum nō est sine motu locali: tum etiā quia procedit ex virtute animæ iam in corpore formato exi-

facta est in instanti conceptionis. Vnde in illo instanti conceptionis habuit plenitudinem gratiæ sanctificātis animam & corpus. Habuit etiam in primo instanti suæ conceptionis liberi arbitrij vsum: quia cōueniebat humanæ naturę assumptæ spiritualis perfectio à principio. Perfectio autem non in potentia, vel habitu, sed in operatione consistit. Habuit itaque operationem illam, quæ in instanti haberi potest, videlicet intellectus, & voluntatis operationem: in qua consistit vsus liberi arbitrij, & quæ in instanti perficitur, & non successiuè, cùm sit actus iam perfecti. Meruítque in primo instanti suæ conceptionis: quia sanctificatio Christi fuit perfectissima. Est enim sanctificatus, vt sit aliorum sanctificator. Est autem duplex sanctificatio. Vna quidem puerorum, qui non sanctificantur secundùm proprium actum fidei, sed secundùm fidem parentum, vel ecclesię. Alia adultorum, qui secundùm proprium actum sanctificantur: atque ista est perfectior illa, sicut actus est perfectior, quàm habitus: & quod est per se, eo, quod est per alium. Ideo dicēdum est Christum secundùm proprium motum liberi arbitrij qui motus meritorius est, in illo instanti fuisse sanctificatum. Fuítque in illo instanti perfectus Comprehensor, actu videns Dei essentiam clariùs cęteris creaturis: gratia enim Viatorum deficiens est à gratia Comprehensorū. Non igitur eo modo habuit Christus, qui plenitudinem gratiæ obtinuit, & sine mensura: erat itaque actu videns clariùs cæteris. q. 34.

*Christus in primo instanti vsum habuit liberi arbitrij.*

*Christus in primo instanti suæ conceptionis potuit mereri.*

*Christus in primo instanti fuit perfectus Comprehensor*

## *De Natiuitate Christi.*

## *Cap. 35.*

NAtiuitas dupliciter attribui potest alicui. Vno modo sicut subiecto nascenti: & sic cōuenit personæ, & non naturæ. Nasci enim est quoddā generari, & sicut generatur aliquid ad hoc, quòd sit, ita etiā nascitur aliquid ad hoc, quòd sit. Esse autem est propriè rei subsistētis: nam forma, quæ non subsistit, dicitur esse solùm, quia ea aliquid est. Persona verò significatur per modū subsistentis, natura autem per modum formæ, in qua aliquid subsistit. Alio modo natiuitas attribuitur alicui sicut termino, & sic conuenit naturæ. Terminus

*Natiuitas an sit naturæ, vel personæ.*

in præsepio: quare ibi nulla fuit obstetrix. Voluítque Christus in Bethleem nasci: quia factus est ex semine Dauid secúdùm carnem, cui facta erat promisso specialis de Christo. Quare Euange.dicit, Eò quòd esset de domo, & familia Dauid. Interpretatúrque Bethleem domus panis, quia panis viuus Christus est, qui de cœlo descendit, & sicut Dauid natus est in Bethleem, & in Hierusalem regnauit, ita Christus ibi natus est, & sacerdotium ac regnum sua passione in Hierusalem consummauit: passúsque est opprobrium in ciuitate, in qua alij quærunt gloriari. Congruóque tempore natus est: quia ipse non est subiectus necessitati temporis, sicut alij homines. Sed sicut elegit matrem, & locum, ita etiam tempus: quæ enim à Deo sunt, conuenientissimo tempore ordinantur. Suscepit itaque nostram mortalitatem eo tempore, quo totus orbis sub vno principe viuebat, & maxima pax erat: ipse nanque congregaturus erat omnes in vnum, qui pax etiam nostra est, faciens vtraque vnum. q. 35.

*Conuenienter natus est in Bethlee.*

*Congruo tempore natus est Christus*

## *De Manifestatione Christi nati.*

## *Cap. 36.*

NOn omnibus natiuitas Christi debuit esse manifesta: nam per hoc impedita fuisset humana redemptio, quę per crucem peracta est. Si enim Dominum gloriæ cognouissent, nunquàm crucifixissent. Per hoc etiam diminutum fuisset meritum fidei, per quam venerat homines iustificare. Atq; in dubium venisset veritas humanitatis ipsius, vt dicit Augustinus in Epistola ad Volusian. Primus itaque aduentus ad omnium salutem, quæ est per fidem, debuit esse occultus: cùm fides sit de non apparentibus. Aduentus verò ad iudicandum, erit manifestus: cùm ad iudicium requiratur, vt iudicis auctoritas cognoscatur. Debuit tamen quibusdam natiuitas Christi manifestari: nam ad diuinæ sapientiæ ordinem pertinet, vt eius dona, & secreta non æqualiter omnibus, sed immediatè ad quosdam, & per eos ad alios declarentur. Sic dicitur Actuum decimo, quòd Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo, per quos ad alios

*Natiuitas Chri sti nō omnibus debuit esse manifesta.*

*Debuit tamen aliquibus manifestari.*

*Conuenienter electi sunt quibus annunciata est Christi natiuitas.*

postea deueniret. Conuenientérque electi sunt illi, quibus Christi est natiuitas manifestata. Salus enim futura per ipsum ad omnem hominum diuersitatem pertinebat. Manifestatur itaque pastoribus, qui erant Iudæi, & magis qui erant Gentiles, illis, qui prope, istis, qui longe erant: vt ex vtrísque faceret vnum. Manifestatur sapientibus, & potentibus, vt Magis: simplicibus, & vilibus, vt pastoribus: iustis, vt Simeoni, & Annæ: peccatoribus, vt Magis. sic etiam viris, & mulieribus. Vnde nulla hominum conditio à christi salute excluditur.

*Christus suam natiuitatē per seipsum non manifestauit.*

Nec per se ipsum debuit christus suam natiuitatem manifestare, sed per alias creaturas: quia natiuitas eius ordinatur ad humanam salutem per fidem. Quare ita propalari debebat, vt diuinitatis demõstratio fidei humanitatis eius non præiudicaret. Quod factũ est, dũ christus in seipso natiuitatẽ simılẽ infirmitati humanæ exhibuit: & tamen per Dei creaturas diuinitatis virtutẽ in se mõstrauit. Manifestatur itaq; natiuitas per angelos pastoribus Iudæis, qui ita erãt

*Christi natiuitas per angelos, & stellā manifestatur.*

consueti recipere responsa, sicut & legem: Magis verò Gentilibus per stellam, Simeoni autem, & Annæ iustis per instinctum Spiritus sancti. Manifestationes enim fiunt per signa, quæ sunt familiaria illis, quibus manifestantur: & secundùm Grego. Iudæis ratione vtentibus per angelum, Gentilibus verò, qui ratione vti nesciebant, non per vocẽ, sed per signa manifestatur, in stella. Secundùm verò Augustinum Abrahæ innumerabilis promissio facta fuit successionis non carnis semine, sed fidei fœcunditate generanda: & ideo stellarum multitudini est comparata, vt cœlestis progenies speraretur. Quare Gentiles in syderibus designari ortu noui Syderis excitantur, vt perueniant ad christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ.

*Conuenienti ordine manifestatur.*

Conuenientíque ordine christi natiuitas fuit manifestata. Primò quidem ipso die natiuitatis Christi pastoribus vigilantibus: quia per eos significantur Apostoli, & alij Iudæi, quibus primò manifestata est fides christi. Secundò manifestatur 13. die Magis: quia secundò peruenit fides christi ad plenitudinem Gentium, quæ est præfigurata per Magos. Tertiò manifestatur iustis in templo 40. die post eius natiuitatem: quia perueniet in fine ad plenitudinem Iudæorum.

*Stella illa nõ fuit de cœlestibus.*

Nec fuit stella illa de cœlestibus, cum nulla eis hac via incedat: ferebatur enim à Septentrione in meridiem, ita enim

enim Iudæa iacet ad Persidem. Secundò apparet hoc ex tempore: non enim solùm apparebat in nocte, sed etiam in media die, cuius virtutis non sunt stellæ. Tertiò, quia quãdoque apparebat, & quandoque occultabatur: vt legitur in Euang. Quartò, quia non habebat continuum motũ: sed cum oportebat ire Magos, ibat, cum oportebat stare stabat, sicut columna nubis in deserto. Quintò, quia non sursum manens, sed deorsum descendens Virginis partum ostendebat: & stabat suprà, vbi erat puer. Quidam verò dicunt, quòd sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in speciæ columbæ, ita apparuit Magis in specie stellæ. Alij, quòd sub hac specie fuerit Angelus. Probabilius tamen dicitur, quòd fuerit stella de nouo creata non in cælo, sed in aëre vicino: quę secundùm diuinam volũtatem mouebatur. Inspiratíque Spiritu sancto Magi sapienter christum adorarunt. Fuerunt enim primitiæ Gentium in christum credentium: in quibus apparuit, sicut in quodam præsagio, fides, & deuotio Gentium venientium à remotis ad christum. Quare spiritu sancto inspirati aurum tanquam magno Regi, thus vt Deo, & myrrham tanquam pro omnium salute morituro obtulerunt. q.36.

*Conuenienter Magi Christũ adorarũt*

## *De legalibus circa puerum Iesum obseruatis. Cap. 37.*

Circuncidi debuit christus. Primò, vt ostenderet veritatem carnis humanæ. Secundò, vt approbaret circuncisionem: quam olim Deus instituerat. Tertiò, vt comprobaret se esse de genere Abrahæ: qui mandatum circuncisionis acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quartò, vt tolleret Iudæis excusationem, ne eum reciperent, si esset incircũcisus. Quintò, vt obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo. Sextò, vt quia in similitudinem carnis peccati aduenerat, remedium non respueret, quo caro peccati mundari consueuerat. Septimò, vt sustinens in se onus legis, alios à legis onere liberaret: significabat enim spoliationem vetustæ generationis, à qua per passionem christi liberamur. Quare veritas figuræ huius non fuit plenè impleta in natiuitate christi, sed in eius passione antequam passio-

*Quare Christus circuncisus est.*

designabat. Decuítque matrem Dei humilitati filij conformari. Vnde sicut filius cum non esset obnoxius legi, voluit tamen circuncisionem, & alia legis onera subire propter superius dicta, ita etiam mater propter easdem rationes voluit implere legis obseruantias, quibus tamen non erat obnoxia. quæstione 37.

*Conuenienter Mater Dei ad templum purgãda accessit.*

## *De Baptismo Ioannis.* *Cap. 38.*

CONueniens fuit Ioannem baptizare. Primò, quia opus erat Christum baptizari ab eo, vt baptismum consecraret. Secundò, vt manifestaretur christus: concurrẽtibus enim turbis ad baptismum, Ioãnes Baptista annuntiabat christum. Quod quidem facilius sic factũ est, quàm si per singulos discurrisset. Tertiò vt homines assuefaceret ad baptismum: cum præcursor esset. Quartò vt homines induceret ad pœnitẽtiam: & sic dignè baptismum christi susciperent. Et quia Ioannes non solùm fuit propheta, sed plusquam propheta, vt dicitur Mat. 11. Fuit enim terminus Legis, & initium Euangelij, ideo magis pertinebat ad eum verbo, & opere inducere homines ad legem christi, quàm ad obseruantiam legis. Et baptismus iste, quo ad eius ritum, erat à Deo, quia ex instinctu Spiritus sancti baptizabat Ioannes, vt ipse testatur. Qui me misit, &c. sed quò ad proprium effectum, erat ab homine: cum nihil efficeretur in illo baptismo, quod homo facere non posset. Vnde ab eo denominabatur: quia nihil in eo agebatur, quod ipse non ageret. Baptismus autem nouę legis non denominatur à ministro, qui principalem baptismi effectum non facit, videlicet interiorẽ emundationem. Non itaque gratiam conferebat Ioannis baptismus, sed ad eam præparabat: quia tota doctrina, & operatio eius præparatoria erat ad christum, vt minister præparat ad principalem artificem. Præparabat autẽ tripliciter. Vno modo, per doctrinam Ioannis inducentem homines ad fidem christi. Alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi christi. Tertiò modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi christi. Debuerúntque alij baptismo Ioannis baptizari. Primò, quia si solus christus eo baptismo baptizatus fuisset, non defuissent, qui dicerent baptismum Ioannis, quo baptizatus est christus, d gniorem esse baptismo

*Conueniens fuit Ioannem baptizare.*

*An baptismus Ioãnis esset à Deo.*

*In baptismo Ioannis gratia non dabatur.*

*Debuerunt alij, prater Christũ à Ioanne baptizari.*

mo christi,quo baptizantur alij. Secundò quia oportebat per baptismum Ioannis alios ad baptismum christi præparari. Nec debuit cessare Ioannis baptismus baptizato christo. Primò,quia si cessasset subito,putari potuisset, ꝙ tãtæ excellentiæ christi inuidisset,& ex ira destitisset. Secundò,quia in maiorem zelum suos discipulos immisisset. Tertiò, quia persistens in baptizando Ioannes suos auditores mittebat ad christum. Quartò, quia adhuc permanebat vmbra veteris legis:nec debuit præcursor cessare,donec veritas manifestaretur,quod non statim impletũ fuit christo baptizato. Et baptizati baptismo Ioãnis posteà baptismo christi baptizati sũt, reprobata opinione Magistri Sententiarum:quia ille baptismus neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat:sed erat solũ in aqua. Quare taliter baptizatis fides, vel spes, quam habebant in christum, non poterat hunc defectum supplere. Patet etiam,quia cum in sacramento omittitur id quod est de necessitate sacramenti, non solùm oportet suppleri quod fuit omissum, sed oportet totaliter innouari. De necessitate verò baptismi christi est, quòd fiat non solùm in aqua,sed etiam in Spiritu sancto, vt dicitur Ioannis 3. Vnde illis, qui tantum in aqua baptizati erant baptismo Ioannis, non solùm erat supplendum,quod deerat, vt daretetur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum, sed erant totaliter baptizandi in aqua, & spiritu. quæstione trigesimaoctaua.

*Baptismus Ioannis nõ statim cessare debuit Christo baptizato.*

*Baptizati à Ioanne ver baptismum Christi baptizati sunt.*

## *De Baptizatione Christi.*
## *Cap. 39.*

COnueniens fuit Christum baptizari, vt mundaret aquas, & illas tactu carnis suæ sanctificaret, vt vim baptismatis haberent posteris relinquendam. Baptizatúsque est christus vt totum veteranum Adam aquę immergeret: quãuis enim pro se baptismate non egeret, quia tamen similitudinẽ carnis peccati suscepit, baptizari voluit, atque sic primus fecit quod omnibus faciendum imperauit. Conueniénsque fuit baptizari baptismate Ioannis, qui in aqua tantũ baptizabat. Quia baptismate spirituali christus non indigebat:cum ab initio

*Conueniẽs fuit Christũ baptizari.*

*Baptismo Ioannis debuit baptizari Christus.*

initio suæ cóceptionis gratia Spiritus sancti fuerit repletus. Nec baptismo Iudæorum,qui erat figura:cùm ipse esset veritas.Quare medio Ioannis baptismo voluit baptizari, vt illum comprobaret,atq; baptismũ sanctificaret. Conueniẽtiq; tempore triginta annorũ baptizatus est.Primò, quia tũc cœpit docere,& prædicare:ad quod perfecta ætas requiritur. In trigesimo enim anno cœpit regnare Dauid. In eodem cœpit Ioseph gubernare Aegyptum. In eodem etiã cœpit prophetare Ezechiel.Secundò, quia futurũ erat,vt post baptismum Christi lex cessare inciperet: & ideo hac ætate Christus ad baptismum venit,qui potest omnia peccata suscipere,vt lege seruata nullus diceret,quòd ideo eam soluit. quia implere non potuit. Tertiò, quia per hoc,quòd Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi, quòd baptismus parit viros perfectos, vt dicit Apostolus ad Ephesios 4.Donec occurramus omnes in vnitatem &c. Vnde & ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur: Consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarij in denarium. Per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis:per denarium autem impletio mandatorum legis, & in his duobus perfectio vitæ Christianæ consistit. Conueniẽsque fuit in Iordane baptizari: quia per hoc significatur ingressus per baptismum in regnum cælorum.Per ipsum enim ingressi sunt filij Israël in terram promissionis. Ad quod etiam pertinet, quòd aquas Iordanis diuisit Helias,quãdo in curru igneo rapiendus erat in cælum: quia transeuntibus per aquam baptismi, vt per ignem Spiritus sancti, patet aditus in cælum, vnde dicitur Ioan.3.Nisi quis renatus fuerit ex aqua,& Spiritu sancto,&c. Conuenienterque Christo baptizato, aperti sunt cæli: quia in baptismo illo demonstrari ea debebant, quæ ad efficaciam nostri baptismi pertinent, sic itaque demonstratur virtus cælestis. Ex qua primò efficaciam habet baptismus:illa enim est, quæ ipsum sanctificat. Secundò, operatur ad efficaciam baptismi fides ecclesiæ, & eius, qui baptizatur. Vnde & baptizati fidem profitentur: & baptismus fidei dicitur sacramentum.Per fidem verò cælestia inspicimus,quæ sensum, & rationem humanam excedunt. Tertiò, per baptismum Christi aperitur nobis introitus regni cælestis, qui primo homini per peccatum fuerat præclusus. Quare baptizato Christo aperti sunt cæli, vt ostenderet, quòd

*Conueniẽti tẽpore 30. annorũ baptizatur.*

*Conueniens fuit in Iordane baptizari christum.*

*Christo baptizato cæli aperti sunt.*

baptizatis

*Spiritus sanct° cõuenienter descendit super Christum in specie columbæ.*

baptizatis patet via in cælum. Sed quia post baptismum remanet fomes peccati nos interiùs impugnans, ideo necessaria est iugis oratio. Conueniénsque fuit Spiritum sanctum descendisse in specie columbæ super Christum baptizatum: nam quicquid in eius baptismo factum est, pertinet ad mysterium omnium, qui postea baptizandi sunt. Omnes autem in Baptismo Christi, nisi fictè accedant, recipiunt Spiritum sanctum: qui tunc in specie columbæ apparuit propter tria. Primò quidem propter dispositionem, quæ requiritur in baptizatis, vt scilicet non fictè accedant. Columba autem est animal simplex, astutia, & dolo carens. Secundò ad designandum septẽ dona Spiritus sancti, quæ columba suis proprietatibus signat. Columba enim secus fluenta habitat, vt viso accipitre mergat se, & euadat: quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam Sancti secus scripturæ diuinæ fluenta resident, vt incursum diaboli euadant. Item columba meliora grana eligit: quod pertinet ad donum scientiæ, qua Sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilij, quo sancti homines, qui fuerunt pulli, id est imitatores diaboli, doctrina nutriunt, & exemplo. Item columba non lacerat rostro, vt faciunt hæretici, quod pertinet ad donum intellectus. Item caret felle, vt Sancti carẽt irrationabili ira: quod spectat ad pietatem. Nidificat in cauernis, vt sancti in plagis Christi, qui est firma petra: quod ad fortitudinem pertinet. Et gemitum pro cantu habet, vt pro pecatis plorant Sancti propter timorem. Tertiò, in hac specie apparuit propter proprium effectum baptismi, qui est reconciliatio, & peccatorum remissio: columba enim est animal mansuetum. Quartò ita apparuit, ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiæ vnitatis: est namque columba animal amicabile, & gregale. Super Apostolos verò descendit in forma ignis, ad ostendendum feruorem, quo corda eorum erant commouenda: ita vt vbique inter pressuras Christum prædicarent. Et columba illa verum animal fuit. Sic enim Filius, qui est veritas Patris verum corpus assumpsit sine fictione, ita decuit Spiritum sanctum spiritum veritatis veram columbam formasse, in qua appareret: licet non assumeret ipsam in vnitatem Personæ. Nec ei difficile fuit verum corpus columbæ formare, cui non

*Columba in qua apparuit Spiritus sanctus fuit verum animal.*

non fuit difficile verum corpus in vtero Mariæ sine virili semine fabricare. Et hæc fuit opinio Aug. quam sequitur auctor, cuius tamen contrarium tenuit in 1. Sent. 16. distinct. artic. 3. ad 3. quòd illa columba non fuit verum animal. Et quia in baptismo Christi demonstrari debebat, quod in nostro baptismo perficitur, qui in inuocatione, & virtute Trinitatis consecratur, ideo in illo baptismo mysterium Trinitatis demonstratur. Dominus enim in humana natura baptizatur, Spiritussanctus descendit in specie columbæ, & vox Patris perhibentis testimonium de Filio auditur. q. 39. *Vox Patris audita in baptismo Christi.*

## *De Modo Conuersationis Christi.*

### *Cap. 40.*

CONueniens fuit Christum inter homines conuersari: venerat enim in mundum ad manifestandam veritatem, vnde non poterat solitariam vitam agere. Venerat etiam liberare homines à peccato: & quamuis omnes ad se attrahere potuisset, voluit tamē nobis exemplum præbere, vt perambularemus, & requireremus pereuntes, sicut pastor oues perditas, & medicus infirmū. Familiaritérq; cum hominibus conuersatus est, vt illis daret fiduciā accedendi ad se. Vnde publicani, & peccatores cum illo discubuerunt, vt dicitur Marc. 9. Sic ei austera vita non congruebat: cū deberet aliis conformari in conuersatione, vt dicit Apost. 1. ad Corinth. 9. Omnibus omnia factus sum. Ideo conuenientissimum fuit, quòd Christus in cibo, & potu communiter se, sicut alij, habebat: dabátq; exemplum perfectionis in omnibus, quæ per se pertinēt ad salutem. Decuit autem Christum in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primò quidem, quia congruit prædicationis officio, propter quod venit. Oportet enim prædicatores Verbi Dei omninò à seculariū rerū cura esse absolutos: quod facere non possent diuitias possidendo. Secundò, quia sicut mortem corporalem assumpsit, vt nobis vitam largiretur spiritualem, sic corporalem paupertatem sustinuit, vt nobis spirituales præberet diuitias, vt ait Apostolus 2. ad Corinth. 8. Tertiò, ne cupiditati illarum prædicatio adscriberetur & causa lucri viderentur discipuli prædicasse. Quartò, vt tantò maior virtus diuinitatis eius ostenderetur, quantò per paupertatem videbatur abiectior, & tamen totum orbem transformauit. Conuersatúsque est in hac

*Conueniens fuit Christū inter homines cōuersari.*

*Austera vita Christo nō cōgruit in mundo.*

*Christū decuit pauperē vitā ducere.*

*Christus hac vita secundum legem conversatus.* hac vita secundum legem,in cuius signum voluit circuncidi. Primò,vt legem approbaret.Secundò, vt eam obseruando in seipso consummaret, & terminaret: ostendens, quòd ad ipsum erat ordinata. Tertiò, vt Iudæis occasionem calumniandi subtraheret. Quartò,vt homines à seruitute legis liberaret:misit enim Deus Filium suum factum sub lege, vt eos,qui sub lege erant,redimeret.q.40.

## *De tentatione Christi. Cap. 41.*

*Conueniens fuit Christum tentari.* CONueniens fuit Christum tentari.Primò, vt nobis ferret auxilium: qui enim venerat occidi, vt mortem nostram superaret, tentari voluit,vt nobis proficeret.Secundò,ad nostram cautelã: vt nullus quãtuncunque sanctus existimet se tutum, & immunem à tentatione. Vnde Ecclesiastici 2. Fili,sta in iustitia, & timore, & præpara animam tuam ad tentationem. Tertiò, vt nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus, se præbuit exemplum,& adiutorium. Quartò, vt nobis fiduciam de sua misericordia largiretur: habemus namque Pontificem, qui potest compati infirmitatibus nostris. Tentatio tamen sua fuit à diabolo, quæ potest esse sine peccato, cùm sit per exteriorem suggestionem:quia tentatio carnis non est sine peccato propter delectationem, & concupiscentiam, quod peccatum in Christo esse non poterat. *Christus in deserto tẽtari debuit.* Et Christus in deserto tentari debuit: cùm enim aliquis est solitarius, magis tentat eum diabolus. Hinc est,quòd Christus exiuit in desertum,quasi ad campũ certaminis, vt ibi à diabolo tentaretur:nisi enim ille certasset, non vicisset eum Christus. Quod etiam fecit vt Adam de exilio liberaret, qui de paradiso eiectus erat in desertum. *Tentatio Christi debuit esse post ieiunium.* Atque exemplum nobis dedit, ostendens diabolum inuidere tendentibus ad meliora. Voluítque post ieiunium tentari, vt nos doceret, quòd armari debemus per ieiunium contra tentationes: sicut & ipse fecit. Ostenditq; diabolum aggredi ieiunantes ad tentandum, sicut & alios, qui vacant bonis operibus aliis. Voluit etiam post ieiunium tentari,cùm esuriit,vt vinceretur diabolus non à Deo, sed à carne:vnde secundum Chrysostomum, non vltra processit in ieiunando,quàm Moyses, & Helias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.Et conueniens fuit modus, & ordo

tentat

tentationis. Suggerit enim diabolus diuersimodè, secundùm quòd aliquis est affectus. Vnde spirituales non statim tentat de grauibus peccatis: sed à leuioribus incipit, vt ad grauiora perducat. Hoc idem obseruauit in tentatione primi hominis: cùm primò sollicitauerit eius mentem de ligni vetiti esu. Secundò de inani gloria, cùm dixit, Aperientur oculi vestri. Tertiò, perduxit ad extremam superbiam, cùm dixit, Eritis, sicut dij. Hunc etiam ordinem seruauit in Christo. Nam primò tentauit de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundò processit, vt aliqua operaretur ad sustentationem: in qua possunt quandoque spiritualia deficere. Tertiò perduxit tentationem ad id, quod non est spiritualium virorum, sed carnalium, vt diuitias & gloriam mundi concupiscant vsque ad contemptum Dei. Quare in duabus primis tentationibus dixit, Si Filius Dei es. non autem in tertia. Atque his tentationibus restitit Christus testimoniis legis, non potestate virtutis, vt hoc ipso plus hominem honoraret, & aduersariũ plus puniret: cùm hostis generis humani nõ quasi à Deo, sed quasi ab homine vinceretur. q. 41.

*Conueniens fuit ordo, & modus tentationis Christi.*

## *De doctrina Christi.* *Cap.* 42.

CONueniens fuit Christi doctrinam per se, & Apostolos à principio solis Iudæis exhiberi. Primò, vt ostenderet per suum aduentum impleri promissiones antiquitùs factas Iudæis, & non Gentibus. Secundò, vt ostenderetur eius aduentum esse à Deo, quia quæ ab eo procedunt, ordinata sunt: debitus autem ordo hoc exigit, vt Iudæis Deo propinquioribus per fidem, & cultum vnius Dei, priùs Christi doctrina proponeretur, & per eos ad gentes transmitteretur. Tertiò, vt Iudæis materiam calumniandi auferret: ne dicerent, quòd illum non recipiunt, quia ad Gentes, & Samaritanos misisset Apostolos. Quartò noluit ante passionem suam Gentibus prædicari Euangelium: quia per crucis victoriam meruit potestatem, & dominium super Gentes, vt habetur Apoc. 2. Qui vicerit, dabo illi potestatem super Gentes. non tamen illos omninò repellit: ne viderentur à spe salutis omninò exclusi. Non obstante Iudæorum offẽsione stetit Dominus, quia publicè veritatem docere, quã illi odiebãt, eorúmq; vitia arguebat. Nam quãdo ali-

*Conueniens fuit Iudæis, et non Gentib. Christum prædicare.*

*An Christus debuerit Iudæis sine eorũ offensione prædicare.*

qui

qui sua peruersitate multitudinis salutem impediunt, non est à prædicatore eorum timenda offensio: vt multorum saluti prouideatur. Vnde Matthę. 15. dicitur, Sinite illos, cæci sunt, & duces cæcorum, &c. Nec in occulto locutus est aliquid, vt testatur Ioan. 18. Potest enim doctrina in occulto esse ex inuidia docentis, aut propter inhonestatem, & immunditiam eorum, quæ docentur: quę in Christo locum non habent, vt Sapientiæ 7. dicitur, Quam sine fictione didici, & sine inuidia communico, & honestatem illius non abscondo. Nec est in occulto, quia paucis proponitur, cùm totam doctrinam suam, vel toti turbæ, vel omnibus Discipulis in communi proposuerit per eos aliis propalandam. Loquebatur enim in parabolis aliquando turbis, quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Vnde nihil poterat dici, quod doceret in occulto. Conueniénsque fuit, Christum doctrinam suam non scripsisse. Primò propter dignitatem ipsius: debebant nanque discipuli ex ore eius illam recipere, vt eorum cordibus intimiùs imprimeretur: excellentiori enim Doctori excellentior modus docendi competit. Sic apud Gentiles Pythagoras, & Socrates nihil scribere voluerunt. Secundò propter excellentiam doctrinæ eius quæ literis comprahendi non potest, vt dicit Ioan. cap. vltimo. Sunt multa alia, quæ fecit Iesus: quæ si scribantur per singula, nec ipsum mundum capere posse arbitror eos, qui scribendi sunt, libros. Quòd si Christus scripto doctrinam suam mandasset, nil altius de ea homines extimarent, quàm quod scriptura continet. Tertiò conueniebat, vt ordine quodam ab ipso perueniret ad omnes: ipse nanque immediatè Discipulos docuit, qui postmodum alios verbo & scripto docuerūt. Quod si ipsemet scripsisset, eius doctrina immediatè ad omnes peruenisset. Quare de sapientia Dei dicitur Prouer. 9. Misit ancillas suas vocare ad artem. q. 42.

*An Christus omnia publicè docere debuerit.*

*An Christus doctrinam suā debuerit scripto tradere.*

## *De Miraculis à Christo factis in generali.* *Cap. 43.*

*Christus facere debebat miracula.*

Conueniens fuit Christum miracula facere. Fiunt enim ad confirmandam veritatem, quam quis docet: cùm ea quæ sunt fidei rationem humanam excedant. Vnde diuina

virtute probare oportet. Fiunt etiam miracula ad testificandum, Deum esse in faciente miracula, vt dum opera Dei facit credatur Deum habitare in eo per gratiā. Quæ duo manifestanda erāt circa Christum: videlicet, quòd eius doctrina erat supernaturalis, & quòd Deus erat in eo per gratiam nō adoptionis, sed vnionis. Quæ miracula cùm diuina virtute tantùm fiant, ea virtute faciebat Christus: vtraque tamen natura simul communicāte, prout humana natura erat instrumentum diuinæ actionis, & actio humana virtutem accipiebat à natura diuina. Et in nuptiis cœpit Iesus facere miracula. Post baptismum enim cœpit docere: miracula autem erant ad confirmandam doctrinam. Quantùm verò ad ostendendam virtutem diuinam in ipso, decēter dicit Chrysostom. Non incœpit signa facere in prima ætate: quia phantasma esse Incarnationem putassent, & ante opportunū tempus eum cruci tradidissent. Quæ miracula sufficientia erant ad manifestandam eius diuinitatem. Primò secundùm substantiam operum, quæ transcendunt omnem potestatem virtutis creatæ: vt est suscitare mortuos, & oculos cæci nati illuminare, vt dicitur Ioan. 9. Secundò propter modum: quia ex propria potestate faciebat, non autem orando, sicut alij: eiiciebat enim spiritus verbo, & omnes malè habentes curabat. Matt. 8. Tertiò ex doctrina sua, qua se Deum dicebat: quæ nisi vera fuisset, non esset confirmata miraculis diuina virtute factis. Vnde Matt. primo dicitur. Quænam doctrina hæc noua, quia spiritibus immundis imperat, & obediunt ei. quæstione 43.

*Christus diuina virtute miracula faciebat.*

*In nuptijs cœpit Iesus facere miracula.*

*Miracula Christi sufficienter diuinitatē ostēdunt.*

## *De singulis Miraculorum Speciebus.*

## *Cap. 44.*

Conueniens fuit Christum dæmones ab obsessis expellere: quia venerat liberare homines à potestate ipsorum, ac illos angelis cōsociare, pacificans per sanguinem crucis eius, quę in cælis, & quæ in terris sunt, vt dicit Apostolus ad Col. primo. Et quia miracula eius talia esse debebant, quæ sufficienter ostenderent, ipsum esse Deum, quod maximè fit in transmutatione corporum cælestium, quæ à Deo sunt immobiliter ordinata, ideo conueniens fuit, etiam

*Conueniens fuit Christū liberare obsessos à dæmonibus, & facere miracula circa cælestia corpora.*

circa cælestia corpora Christum facere miracula, tunc maximè, quando in eo apparebat infirmitas secundùm humanam naturam. Vnde in eius natiuitate stella noua in cælo apparuit: & in passione, vbi maior videbatur infirmitas, maiora ostensa sunt miracula circa principalia mundi luminaria.

*Conuenienter miracula fecit circa homines.* Conuenienterque fecit miracula circa homines. Quia ea, quæ sunt ad finem, debent esse proportionata fini, sed Christus in hunc mundum venit, & docuit, vt homines saluos faceret. Ideo competebat ei miraculosè curare, vt ostenderet, se vniuersalem esse hominum saluatorem. Sic etiam conuenienter miracula fecit circa creaturas irrationales: cùm sint miracula ad ostendendam eius deitatem, cui omnia sunt subiecta. *Christus miracula fecit circa creaturas irrationales.* In omnibus itaque generibus creaturarum Christus miracula fecit. Imperauit enim ventis, & mari: & facta est tranquillitas, diuisum est velum, aperta sunt monumenta, terra mota est, & petræ scissæ sunt: quæ omnia spiritualem significationem habent. q. 44.

## De Transfiguratione Christi.

### Cap. 45.

*Conueniens fuit Christū transfigurari.* Conueniens fuit Christum transfigurari: quia oportet aliqualiter præcognosci finem, vt directè procedatur in via præsertim difficili ad iucundum finem. Via verò Discipulorum Christi est per passionem: cùm per multas tribulationes oporteat intrare in regnum cęlorum. Finis autem *Claritas Christi in transfiguratione an fuerit gloriosa.* gloria similis gloriæ Christi, cui nos configurabit: vnde conueniens fuit gloriam suæ claritatis ostendere. Quæ claritas, quantùm ad essentiam, claritas gloriæ fuit, sed non quantùm ad modum essendi: quia claritas gloriæ deriuatur ab anima in corpus, claritas autem ista Christi in transfiguratione à deitate, felicitatéque animæ deriuata est in corpus. Factum est enim ex dispensatione diuina, quòd gloria animæ nō redundaret in corpus eius à principio, vt explere posset mysterium Incarnationis. Non tamen per hoc fuit adempta potestas Christo deriuandi gloriam animæ ad corpus, quod fecit in transfiguratione, quantùm ad gloriæ claritatem, non per modum qualitatis immanentis, & afficientis ipsum corpus, vt in

vt in corpore glorificato:sed magis per modũ passionis trãseuntis,sicut cum aër illuminatur à Sole. Vnde fulgor ille miraculosus fuit,prout quando super vndas ambulauit. Conuenientérque sunt inducti testes suæ transfigurationis aliqui præcedentes ipsum,videlicet Moyses,& Helias:& aliqui sequentes,vt Petrus,Iacobus, & Ioannes: quia adducuntur ad gloriam æternæ beatitudinis homines per Christum non solùm qui post eum fuerunt,sed etiam, qui eum præcesserunt. Vnde eo properante ad passionem, tam qui sequebantur, quàm illi,qui præcedebant,clamabant ei, Osanna. Atque in ore duorum,vel trium,stat omne verbum. Conuenientérque auditum est testimonium Paternæ vocis in transfiguratione, sicut in baptismo:quia adoptio filiorum Dei est per conformitatem imaginis diuinæ ad naturalem Filium Dei. Hoc autem fit dupliciter. Primò per gratiam Viæ, quæ est imperfecta conformitas: & hanc consequimur per baptismum. Secundò, per gloriam, quam manifestauit in transfiguratione. Vnde tam in baptismo, quàm in transfiguratione ipsa conueniens fuit manifestari naturalem Christi filiationem testimonio Patris: cùm solus perfectè sit conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio,& Spiritu sancto. q. 45.

*Testes transfigurationis conuenienter induEti. In trãsfiguratione conuenienter auditum est testimonium Paternæ Vocis.*

## *De Passione Christi.* *Cap. 46.*

CHristnm pati non fuit necessarium absolutè,nec ex parte Dei,qui diffiniuit eum pati, cùm cogi non possit, neo ex parte ipsius Christi, qui sponte se obtulit passioni:sed necessarium fuit ex suppositione. Primò ex parte nostra,vt omnis,qui credit in eum non pereat,sed habeat vitam æternam per passionem eius nos redimentem. Secundò ex parte ipsius Christi,qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. Tertiò, ex parte Dei: quia oportebat impleri eius diffinionem circa Christi passionem prænuntiatam in Scripturis,& præfiguratam in veteri Testamento,vt dicitur Luc. 22. Filius hominis,secundùm quòd diffinitum est, vadit,&c. Vltimò, sic oportebat Christum pati, & resurgere à mortuis. Sic igitur simpliciter loquendo possibile erat hominem liberari aliter, quàm per passionem Christi: quia non est impossibile apud Deũ omne verbum,sed supposita præscientia, & diffinitione Dei,aliter liberari hominem,quàm per passio-

*An fuerit necessarium Christũ pati pro liberatione humanigeneris. An fuerit alius modus liberationis.*

nem, erat impossibile. Nec aliquis alius modus liberationis erat conuenientior propter multitudinem concurrentium ad salutem hominum vltra liberationem à peccato: quia sic cognouit homo quantùm Deus eum diligat, vnde ad eum amādum prouocatur. Secundò per hunc modum exemplum dedit obedientiæ, humilitatis, & aliarum virtutum, ad nostram salutem necessariarum. Tertiò non solùm liberauit à peccato, sed etiam gratiam iustificantem, & gloriam beatitudinis eis promeruit. Quartò, quia empti sumus pretio magno: & sic induxit nobis maiorem necessitatem conseruandi nos immunes à peccatis. Quintò sic cessit in maiorem hominis dignitatem: vt sicut homo victus, & deceptus erat à diabolo, ita etiam homo esset, qui illum vinceret, & mortem superaret moriendo. Atque in cruce pati debuit. Primò propter nostrum exemplum: vt nullum mortis genus propter salutem timeremus, nullum enim erat execrabilius mortis genus. Secundò sic conueniebat satisfactioni peccati primi parentis, qui pomum vetiti ligni sumpsit, vnde in ligno affigi voluit, vt exolueret, quod non rapuerat. Tertiò suspensus est in alto, vt etiam ipsius aëris natura mundetur: cùm terra stillatione sanguinis de latere currentis simile beneficium sentiret. Quartò, in alto moriens ascensum parauit in cælum omnia trahēs ad se ipsum, vt dicitur Ioan. 12. Quintò extendit manus, vt vna traheret veterem populum, altera eos, qui ex Gentibus sunt. Figuráque illa crucis per quatuor cornua vniuersalem mūdi liberationem designabat. Sextò, per longitudinem, latitudinem, atq; profunditatem crucis diuersæ virtutes significabantur. Septimò, hoc mortis genus plurimis figuris respondebat. Nam de diluuio humanum genus arca lignea liberauit, Moyses mare virga diuisit, & Pharaonem prostrauit, populúmque redemit, lignum in aqua missum amaritudinem substulit, & lex Dei archæ ligneæ testamenti creditur. Nec oportuit Christum pati omnem humanam passionem secundùm speciem, cùm sic multæ inuicem sint contrariæ, vt combustio in igne, & submersio in aqua: sed passus est omnem humanam passionem secundùm genus, idque tripliciter. Vno modo, ex parte hominum passus est à Gētilibus, & Iudæis, masculis, & fœminis, à principibus, & popularibus, à familiaribus negantibus, & Iuda prodente. Alio modo passus est in suis amicis deserētibus, in fama per bla-

*Non fuit alius modus cōuenientior, quàm per passionē Christi.*

*Christus in cruce pati debuit.*

*An Christus omnes sustinuerit passiones.*

ſphemias contra eum prolatas, in honore per contumelias, & irriſiones, in rebus prout ſpoliatus eſt, in anima per triſtitiam & timorẽ, in corpore per vulnera, & flagella. Tertio modo paſſus eſt, quantùm ad omnia corporis mẽbra: quia paſſus eſt in capite ſpineam coronam, in pedibus clauorum fixionem, in facie alapas, & in toto corpore flagella. Paſſus eſt & ſecundùm omnem ſenſum: quia ſecundum tactum fuit clauis confixus, ſecundùm guſtum aceto, & felle potatus, ſecundùm olfactum in loco fœtido cadauerum appenſus, ſecundùm auditum blaſphemiis, & irriſionibus laceſſitus, ſecundùm viſum matrem, & Ioannem vidit flentes. Fuítque in Chriſto maior dolor omnibus aliis tàm interior, quàm exterior. Primò quidem, quia acerbitatem habuit tum propter generalitatem paſſionis, tum etiam ex genere paſſionis: cùm mors crucis ſit acerbiſſima, propter confixionem clauorum in locis neruoſis, & maximè ſenſibilibus, & pondus corporis pendentis continuè auget dolorem, diuturnéque viuunt, qui tali pœna plectũtur. Doloris autem interioris cauſa fuit. Primò quidem omnia peccata humani generis, pro quibus patiendo ſatisfaciebat. Secundò caſus delinquentium in eius morte, & ſcandalum Diſcipulorum. Tertiò etiam amiſſio vitæ corporalis: quæ naturaliter eſt horribilis. Conſideratur etiam magnitudo doloris ex perceptibilitate ipſius patientis, qui erat optimè complexionatus: vnde anima ſecundum vires interiores efficaciſſimè apprehendebat omnes cauſas triſtitiç. Tertiò conſideratur magnitudo doloris eius: quia in aliis patientibus tàm interior triſtitia, quàm exterior dolor mitigatur ex aliqua conſideratione rationis per quandam redundantiam à ſuperioribus viribus ad inferiores, quod non fuit in Chriſto, quia vnicuique virium permiſit agere, quod eſt ſibi proprium, vt dicit Damaſc. Quartò conſideratur magnitudo doloris ex hoc, quòd illa paſſio fuit aſſumpta voluntariè, propter finem liberationis hominum à peccato: vnde tantum dolorem aſſumpſit, quantus proportionabatur magnitudini fructus, qui inde ſequebatur: vnde fuit maximus. Totáque anima Chriſti ratione ſuæ eſſentiæ paſſa eſt: cùm tota eſſentia animæ corpori coniungatur. Vnde corpore patiente, & diſpoſito ad ſeparationem ab anima, tota anima patiebatur. Sed ſi intelligamus animam ſecundùm omnes potentias eius inferiores, ſic patiebatur paſ-

*Dolor paſſionis Chriſti fuit maior omnibus aliis.*

*Chriſtus paſſus eſt ſecundũ totam animam.*

sionibus propriis illarum potentiarum: quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa sensibilia operantur, inueniebatur aliquid, quod erat causa doloris christi. Sed ratio superior non patiebatur in ipso ex parte sui obiecti, videlicet Dei: cum ipse Deus non sit causa doloris animæ christi, sed delectationis, & gaudij.

*An tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata.*

Tota nanque anima secundùm essentiam fruebatur fruitione beata: nam sicut dictum est, quòd portio superior patiebatur propter essentiam patientem ratione potentiarum, ita èconuerso essentia fruebatur ratione partis superioris fruentis. Sed anima christi totalitate potentiarum non tota fruebatur: quia fruitio directa non potest esse actus cuiuslibet partis animæ inferioris, nec etiam per redundantiam gloriæ, quia dum christus erat Viator, non fiebat redundantia gloriæ à superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus: superior tamen pars proprio actu fruebatur: quia non impediebatur circa id, quod est sibi proprium per inferiorem partem patientem.

*Christus conuenienti tēpore passus.*

Conuenientíque tempore passus est, quia voluntas eius regebatur diuina sapientia suauiter omnia disponente. Tantùm enim stetit, quantùm sufficere iudicauit. Voluit nanque in iuuenili ætate pati, vt magis suam dilectionem demonstraret: atque ea ætate moriens & resurgens futuram resurgentium qualitatem in seipso figurauit. Vnde ad Ephes. 4. dicitur, Donec occurramus in virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis christi.

*Conuenienti loco passus est Christus.*

Sic etiam conuenienti loco est passus: quia & loca, & tempora sunt in manu eius: elegit enim Hierusalem: qui erat locus sacrificiorum, cum se tradiderit hostiam & oblationem in odorem suauitatis. Et sicut turpissimum mortis genus elegit, ita ad eius humilitatem pertinuit in celebri loco confusionem pati. Passúsque est extra portam, vt daret nobis exemplum exeundi à mundana conuersatione: & vt veritas corresponderet figuræ, quia vitulus, & hircus, qui offerebantur solennissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis, extra castra comburebantur.

*Conuenienter inter latrones Christus crucifigitur.*

Et quia diuersa ratione Iudæorum à diuina ratione inter latrones cruci affigitur, conuenienter factum est sic: nam sicut pro nobis maledictum crucis factum est, sic pro omnium salute inter noxios quasi noxius crucifigitur. Atque duo latrones designabant iudicium, quod facturus est de viuis, & mortuis, alios positurus ad dexteram, alios verò

verò ad sinistram. Et, vt Beda dicit, latrones, qui cum Domino crucifixi sunt, significant eos, qui sub fide, & confessione christi disciplinæ, vel martyrij instituta subeunt. Sed qui hæc pro æterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur. Qui verò humanæ laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur, & actus. Attribuendáque est passio christi diuino supposito, non ratione diuinæ sed humanę naturę. Quia vnio vtriusque naturæ facta est in persona, salua vtriusque naturę proprietate: vnde si quis non confitetur Dei Verbum carne passum, & crucifixum carne, anathema sit, vt dicit Cyrillus. quæstione 46.

*An passio Christi attribuenda sit eius diuinitati.*

## *De causa efficiente Passionis Christi.*
## *Cap. 47.*

CHristus ab aliis directè occisus fuit, & non à se ipso: quia persecutores illi intenderunt sufficientem causam mortis in intentione occidendi, & effectu subsequente. Indirectè autem christus fuit causa mortis suæ, quia non impediuit: poterat enim illos impedire, vt eum aut non vellent, aut non possent interficere. Primò, quia spiritus eius habebat potestatem conseruandi naturam carnis suæ, ne à quocunque lędente opprimeretur: quod quidem habuit anima christi, cum esset coniuncta Verbo Dei in vnitate personæ. Quare dicitur animam suam posuisse, vel volūtariè mortuum esse. Quæ mors ex obedientia fuit. Primò quidem, quia sic conueniebat humanæ iustificationi, vt sicut per vnius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per obedientiam vnius hominis: iusti constituantur multi. Secundò, hoc conueniens fuit reconciliationi Dei ad homines: quia mors christi fuit quoddam sacrificium Deo acceptissimum, vt dicit Apost. ad Ephes. quinto. Sed obedientia omnibus sacrificiis antefertur, 1. Reg. 15. Tertiò, hoc conueniens fuit eius victoriæ, qua de morte, & actore mortis triumphauit. non enim miles vincere potest, nisi Duci obediat. Quare & ipse victoriam obtinuit pro eo, quòd Deo Patri obediuit. Tradidítque Deus Pater christum passioni secundùm tria. Vno modo, prout sua voluntate præordinauit illum pati debere ad humani generis liberationem. Secundò, inquantum

*An Christus ab aliis vel à seipso fuerit occisus.*

*Christus mortuus est ex obedientia.*

*Deus Pater tradidit Christum passioni.*

inſpirauit ei voluntatem patiendi pro nobis infundendo ei charitatem. Tertiò non protegendo eum à paſſione, ſed exponendo perſequentibus: vnde pendens in cruce dicebat, Vt quid dereliquiſti me? Incœpítque paſſio à Iudęis, & mediantibus ipſis per Gentiles finitur. Sic in ipſo modo paſſionis chriſti præfiguratus eſt effectus ipſius. Nam primò in Iudęis effectum ſalutis habuit: cum plurimi eorum tunc fuerint baptizati. Ipſis verò prædicantibus, effectus tranſiuit ad Gentes: chriſtus enim in cruce poſitus pro omnibus perſecutoribus rogauit. Quare fructus ad omnes peruenit. Et maiores Iudæi, id eſt Principes, cognouerunt eum eſſe chriſtum promiſſum in lege, quia omnia ſigna videbant in eo, quæ dixerant futura Prophetæ: ſed myſterium diuinitatis eius ignorabant. Si enim cognouiſſent, nunquam Dominum gloriæ crucifixiſſent: quamuis iſta ignorantia eos non excuſauerit à crimine, cũ eſſet quodãmodo affectata: ex odio nanque, & inuidia peruertebant euidentia ſigna diuinitatis ipſius. Nec verbis eius credere voluerunt, quibus ſe filium Dei fatebatur. Vnde eis dicebat. Ioan. 15. Si non veniſſem, &c. Minores verò, id eſt populares, qui myſteria Scripturæ non nouerant, non plenè cognouerunt ipſum eſſe chriſtum, & Filium Dei, licet aliqui eorum in eum crediderint: multitudo tamen non credidit, quamuis aliquando dubitauerit propter multitudinem ſignorum, & efficaciam doctrinæ. Fuerunt tamen poſteà decepti à ſuis principibus, vt non crederent: propter quòd dixit Petr. Scio, quòd per ignorantiam feciſtis per principes ſeducti. Fuítque grauiſſimum peccatum tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Nec aliqualiter ignorantia illos excuſat: quia erat affectata. In minoribus Iudæis diminuebatur peccatum ex ignorantia: erat tamen grauiſſimum ex genere. Multò autem minus erat in Gentilibus, per quorum manus crucifixus eſt, cum legis ſcientiam non haberent. q. 47.

*Conueniens fuit Christũ pati à Gẽtilibus.*

*An perſecutores Christũ cognouerint.*

*An peccatũ crucifigentiũ fuerit grauiſsimũ.*

## *De Modo Paſſionis Chriſti quantùm ad Effectum. Cap. 48.*

*Christus nostram ſalutem cauſauit per modum meriti.*

CHriſtus per paſſionem ſuam non ſolum ſibi, ſed omnibus membris ſuis ſalutem meruit: fuit enim ei data gratia

gratia, non ſolùm vt ſingulari perſonæ, ſed etiam vt capiti eccleſiæ. Vnde eius opera ſe habent tam ad ſe, quàm ad ſua membra, ſicut opera alterius in gratia conſtituti: qui ex hoc ipſo ſalutem ſibi meretur, quòd propter iuſtitiam patitur, vt dicitur Matth.5. Fuitque paſſio chriſti non ſolùm ſufficiens, ſed ſuperabundans ſatisfactio pro peccatis humani generis, quia ille propriè ſatisfacit offenſo, qui exhibet illi, quod æquè, vel magis diligit, quàm oderit offenſam. Sed chriſtus per paſſionem magis exhibuit Deo quàm exigeret offenſa. Primò propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur. Secundò propter dignitatem vitę ſuæ, quam ponebat pro ſatisfactione, quæ erat vita Dei, & hominis. Tertiò propter magnitudinem, & generalitatē doloris aſſumpti: vnde paſſio chriſti cauſauit ſalutem per modum ſatisfactionis. Fuitque paſſio chriſti verum ſacrificium: quia omne opus actum in charitate, vt inhæreamus Deo, reuelatum ad ipſum Deum, eſt verum ſacrificium. Sed Chriſtus ſe ipſum obtulit Deo, voluntariè paſſionem ſuſtinendo, vt pati pro omnibus ſatisfaceret: erat ergo verum ſacrificium, cuius multiplicia, variáque ſigna erat Sanctorum priſca ſacrificia, cùm hoc vnum per multa figuraretur. Et quia homo obligatus erat dupliciter per peccatum, primò quidem, quia erat ſeruus diaboli, à quo ſuperatus fuerat, & ſecundò, quia tenebatur ad pœnæ reatum, quo obligatus erat ſecundùm Dei iuſtitiam. Paſſio ergo chriſti cùm fuerit ſufficiens, & ſuperabundans, ab vtráque obligatione nos liberauit: nam illa ſatisfactio, qua quis ſatisfacit, ſiue pro ſe, ſiue pro alio, pretium quoddam dicitur, quo ſeipſum, vel alium redimit à peccato, vel à pœna. Vnde paſſio chriſti noſtra eſt redemptio: cum ſatisfecerit, non dando pecuniam, aut aliquid ſimile ſed ſe ipſum, quod maximum fuit per ſupradictas rationes. Et proprium eſt chriſto, prout homo eſt, eſſe redemptorem, quamuis attribui poſſit redemptio toti Trinitati, vt primæ cauſæ. Actus enim ſolutionis, & prætium ſolutum pertinet ad ipſum immediatè: quia pretium noſtræ redemptionis eſt vita corporalis ipſius, quam ipſe exoluit. Sancta autem Trinitas prima cauſa dicitur, quia inſpirauit animæ illi, vt vitam poneret: chriſtus ergo ſoluit, & vitam ſuam pro nobis ſoluit. Sed cauſa efficiens principalis noſtræ ſalutis eſt Deus: cauſa autem efficiens inſtrumentalis paſſio chriſti, quia humani-

*Chriſtus cauſauit ſalutē per modum ſatisfactionis.*

*Paſſio Chriſti operata eſt per modum ſacrificij.*

*Chriſtus operatus eſt ſalutē per modū redemptionis.*

*Propriū eſt Chriſto eſſe redemptorem.*

*Passio Christi operatur salutem per modū efficiētia instrumentaliter.*

tas eius instrumētum est Deitatis. Vnde omnes actiones, & passiones instrumentaliter operantur virtute deitatis ad salutem humanam. Quare passio christi, secūdùm quòd comparatur ad eius diuinitatem, agit per modum efficientiæ. Prout verò comparatur ad voluntatem animæ christi, agit per modum meriti. Prout consideratur in carne christi, agit per modum satisfactionis, inquantùm per eum liberamur à reatu pœnæ: sed per modum redemptionis, inquantùm per eam liberamur à seruitute culpę. Per modum verò sacrificij, prout per ipsam Deo reconciliamur. q. 48.

## *De Effectibus Passionis Christi.*
## *Cap. 49.*

*Per passionē Christi liberati sumus à peccato*

PAssio Christi est propria causa remissionis peccatorum. Primò per modum prouocātis ad charitatem: quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Per charitatem autem dimittuntur peccata, vt habetur Luc. 7. Secundò causat remissionem peccatorum per modum redemptionis: quia ipse est caput nostrum per passionem, cuius pretium liberauit nos membra sua, cum tota ecclesia, quæ est corpus mysticum christi, & computatur quasi vna persona cū suo capite, quod est christus. Tertiò per modum efficientię, inquantùm caro, secundùm quam christus passus est, instrumentum est diuinitatis: vnde actiones, & passiones eius operantur in virtute diuina ad expellendum

*Per passionem Christi liberati sumus à potestate diaboli*

peccatum. Et quia diabolus ante christi passionem habebat potestatem circa homines, quos tentando superauerat, Deúsque offensus per suam iustitiam reliquerat hominem potestati diaboli, vnde diabolus ex sua nequissima voluntate, illum impediebat à consequutione salutis: quantùm ad primum, homo liberatus est à potestate diaboli, prout passio christi est causa remissionis peccatorum, quantùm ad secundùm liberauit homines prout reconciliauit nos Deo: quantùm ad tertium passio christi nos à potestate diaboli liberauit, prout ipse diabolus machinando in mortem christi qui non habebat meritum mortis, cum esset sine peccato excessit modum potestatis sibi traditæ à Deo. Vnde Augustin. decimotertio de Trinitat. Iustitia Christi victus est diabolus: quia cum nil in eo morte dignum inueniret,

occidit

occidit eum,& sic iustum fuit,vt debitores,quos tenebat,liberi dimitterentur. Sic per passionem Christi liberati sumus à reatu pœnæ. Vno modo directè: inquantùm passio Christi fuit sufficiens, & superabundans satisfactio pro peccatis humani generis. Alio modo etiam indirectè,prout passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ: applicatur enim nobis per fidem, & charitatem, & per fidei sacramenta,per quæ incorporamur ei, vt membra suo capiti. Vnde sicut Christus primò habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, & per passionem ad gloriam immortalitatis peruenit, ita & nos, qui sumus membra eius, per passionem eius liberamur à reatu pœnæ. Ita tamen quòd primò recipimus in anima spiritum adoptionis filiorũ, quo ascribimur ad hæreditatem gloriæ immortalis, adhuc passibile corpus habentes. Postmodum verò configurati passioni,& morti Christi, in gloriam immortalem perducimur. Sic passio eius est causa nostræ reconciliationis ad Deum. Vno modo redimendo nos à peccato, per quod eramus inimici Dei. Alio modo, prout fuit Deo sacrificium acceptissimum: ita vt per ipsum, Deus placatus sit super omni offensa generis humani,quantùm ad eos, qui Christo coniunguntur. Et per passionem Christi aperta est ianua regni cœlestis: nam tollere peccata,quò ad culpam, & pœnam,est aperire ianuam regni cælorum. Per ipsam autem passionem non solùm liberati sumus à peccato cõmuni totius humanæ naturæ,sed etiã à peccatis propriis singulorũ, qui communicãt eius passioni per fidem,charitatem,& fidei sacramẽta,quod figurabatur Num. 35. vbi dicitur, quòd homicida manebit in ciuitate refugij,donec sacerdos magnus,qui oleo sancto vnctus est, moriatur: quo mortuo poterit in domum suam redire. Et Apostolus ad Hebr. 9. Christus assistens pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem introiuit in sancta æterna redemptione inuenta. Meruítque Christus per suam passionem exaltari: quia humiliauit seipsum infra suam dignitatem, quantùm ad quatuor. Primò, quantùm ad passionem, & mortem, cuius non erat debitor. Secundò, quantùm ad locum: quia corpus fuit positum in sepulchro, & anima in inferno. Tertiò, quantũ ad confusionẽ & opprobria, quæ sustinuit. Quartò, quantũ ad hoc, quod est traditus humanæ potestati, id est Pilato. Vnde quãtùm ad quatuor est exalt

*Per passionem Christi liberamur à pœna peccati.*

*Per passionẽ sumus Deo recõciliati.*

*Per passionẽ Christi aperta est ianua cæli.*

*Christus per suam passionẽ meruit exaltari.*

exaltatus. Primò, quantùm ad gloriosam resurrectionem. Secundò, quantùm ad ascensionem in cælum. Tertiò, quantùm ad manifestationem diuinitatis ipsius, & consessum dexteræ Paternæ. Quartò, quantùm ad iudiciariam potestatem. quæst. 49.

## *De Morte Christi.* Cap. 50.

*Conueniens fuit Christũ mori.*

CONueniens fuit Christum mori. Primò, vt satisfaceret pro genere humano, quod erat morti adiudicatum propter peccatum. Subiecit enim se pœna quam merebat homo. Secundò, ad ostendendum, se esse hominem verum: quia phantasma esse credidissent, si fugiens mortem subitò euolasset. Tertiò mortuus est, vt nos à mortis timore liberaret. Quartò, vt corporaliter moriendo similitudini peccati, id est pœnalitati, daret nobis exemplum morienti spiritualiter peccato: ita vt Deo viueremus. Quintò, vt à mortuis resurgendo, & virtutem suam ostenderet, qua mortem superauit, & nobis spem resurgẽdi à mortuis daret. Remansitque caro Christi post mortem vnita Verbo Dei. Quia donum à Deo concessum per gratiam, nunquam sine culpa reuocatur. Gratia autem vnionis maius, & permanentius donum est ex sua ratione, quàm gratia adoptionis, quæ nunquàm in Sanctis amittitur sine culpa. Cùm itaque in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile erat solui vnionem diuinitatis à carne ipsius: sed semper remansit vnita, ita vt eadem esset hypostasis Verbi Dei, & carnis Christi post mortem, quæ tamen non viuificabat carnem illam, vt animæ præsentia, quia anima est corporis forma. Deus autem etsi efficienter causet vitam, non tamen agit ex necessitate, sed ex voluntate. Nec fuit separata diuinitas ab anima: quia per priùs, & immediatiùs vnita est illi, quàm corpori. Vnde sicut de Filio Dei prædicatur id, quod conuenit corpori ab anima separato, videlicet esse sepultum, ita dicitur de Deo, quòd descendit ad inferos: quia anima eius à corpore separata descendit ad inferos, vna tamen semper existente hypostasi Verbi, & animæ, & corporis. Et in triduo mortis, simpliciter, & absolutè loquendo, Christus dici non poterat homo. Quia mors consistit in separatione animæ, quæ complet rationem hominis, & animalis. Asserere autem illud, per quod tollitur veritas mortis Christi, est contra fidem.

*In morte Christi diuinitas nõ fuit separata à carne.*

*Diuinitas in morte nõ fuit separata ab anima.*

*Christus in triduo mortis nõ fuit homo, sed fuit sacerdos.*

Fuit

Fuit tamen eo tempore sacerdos: quia hoc conuenit homini ratione animæ, in qua ordinis character. Vnde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, & multò minùs Christus, qui est totius sacerdotij origo. Et quia hæc dictio simpliciter idem est, quod absolutè sic sumpta, corpus Christi viuum, & mortuum, fuit idem numero simpliciter: quia viuum, & mortuum non habuit aliam hypostasim, præter illam Verbi Dei. Si verò hæc dictio simpliciter capiatur, vt significat totaliter, sic corpus Christi viuum, & mortuum, non fuit idem numero simpliciter Quia vita est aliquid de essentia corporis viuentis: cùm prædicetur essentialiter, & non accidentaliter. Vnde consequens est, corpus, quod desinit esse viuum, non totaliter idem remanere. Si verò diceretur totaliter idem remanere, sequeretur, quòd non esset corruptum corruptione mortis, quod est hæresis Galanitarum. Et mors Christi si consideratur in Fieri, aliquid operata est ad nostram salutem: quia idem iudicium est, quod de passione eius. Si verò consideratur in facto esse, non potuit operari salutem nostram per modum meriti, sed efficientiæ: quia per mortẽ deitas non fuit separata à carne Christi. Vnde quidquid circa Christi carnem contingit, fuit nobis salutiferum virtute diuinitatis vnitæ: quia effectus alicuius causæ consideratur secundùm similitudinem causæ. Ideo mors Christi operata est destructionem vtriusque mortis nostræ, videlicet animæ, & corporis, prout mors est quædam priuatio vitæ: quare dicitur 1. ad Corinth. 15. Absorpta est mors in victoria. quæst. 50.

*An fuerit idem numero corpus Christi viuentis, & mortui.*

*Mors Christi aliquid operata est ad nostrã salutem.*

## *De Sepultura Christi.* *Cap. 51.*

Conueniens fuit Christum sepeliri. Primò, vt veritas mortis comprobaretur: quia non sepelitur quis, nisi de mortis veritate constet. Secundò, vt detur spes resurgendi his, qui sunt in sepulchris, sicut & Christus resurrexit, secundum illud Ioan. 5. Omnes, qui in monumentis sunt, &c. Tertiò, ad exemplum eorum, qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui absconduntur à conturbatione hominum: vnde & baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundùm illud ad Roma. 6. Consepulti

*Conueniens fuit Christũ sepeliri.*

pulti sumus Christo per baptismum in mortem. Sepultúsque fuit conuenienti modo. Primò ad confirmandam fidem mortis, & resurrectionis ipsius. Secundò, ad commẽdandam pietatem eorum, qui honorificè sepelierunt eum. Tertiò, quantùm ad mysterium, per quod informantur illi, qui Christo consepeliuntur in mortem. Fuítque honorifica sepultura, vt consideraretur virtus morientis, qui contra intentionẽ occidentium, etiam mortuus, est honorificè sepultus. Præfigurabatúrque deuotio fidelium, qui Christo mortuo erant se uituri. Non tamen fuit conueniens, vt Christi corpus incineraretur. Quia putrefactio cuiusque corporis prouenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest ampliùs corpus continere in vnum: sed sicut Christus non debuit mori ex infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria mors illius, sed ex passione illata cui sponte se obtulit, ita etiam noluit corpus suum qualitercunque putrefieri, aut resolui, vt ostenderetur diuina virtus in conseruatione illius corporis. Vnde Chrysost. Viuentibus aliis hominibus arrident propria gesta, & pereuntibus pereunt. Sed in Christo est contrarium: quia ante crucem omnia sunt mœsta, & infirma, post crucem omnia sunt clariora facta, vt noscas non purum hominem crucifixum. Conueniénsque fuit duabus noctibus, & vna die esse in sepulchro: tempus enim sepulchri effectum mortis eius repræsentabat. Per duas itaque noctes vtraque mors animæ, & corporis, à quibus liberati sumus, figuratur. Mors verò eius, quia nõ fuit ex peccato proueniẽs, sed suscepta ex charitate, non habet rationẽ noctis, sed diei: vnde significatur per diem integrum, quo fuit in sepulchro. q. 51.

*Conueniẽti modo Christus sepultus est.*

*Corpus Christi in sepulchro non fuit incineratum*

*Christus vna die, & duabus noctibus in sepulchro fuit.*

## *De Descensu Christi ad Inferos.* Cap. 52.

Conueniens fuit Christum ad infernum descendere: est enim locus pœnæ, & non culpæ. Primò, quia ipse venerat portare lãguores nostros: vnde sicut nos liberauit à morte, ita descendit ad inferos, vt à pœnis eius nos eriperet. Secundò, quia cõueniens erat, vt victo diabolo per passionem, vinctos eius, qui detinebãtur in inferno, liberaret, vt dicitur Zac. 9. & Col. 2. Tertiò, vt ostenderet potestatem suam in inferno, ipsum visitando, & illum illuminando: sicut ostendit in terra viuendo, & moriendo, vt in nomine Iesu omne genu flectatur non solùm cælestium, sed etiam infernorum. Descend

*Conueniens fuit christum descẽdere ad inferos.*

ſcendítque Chriſtus in quemlibet infernum per ſuum effe-ctum: aliter tamen, & aliter. Nam in infernum damnatorum deſcendit confutans illos de ſua malitia, & incredulitate: illis verò, qui detinebantur in purgatorio, ſpem gloriæ conſequendæ dedit, Sanctis autem Patribus, qui ſolo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Sed ſecundùm ſubſtantiam anima Chriſti deſcendit ſolùm ad infernum Patrum. Nam quos per gratiam interiùs viſitabat ſecundum diuinitatem, eos etiam ſecundum animam voluit viſitare, & loco: ſic autem in vna parte inferni exiſtens effectum ſuum aliqualiter ad omnes inferni partes deriuauit, ſicut & in vno loco terræ paſſus, totum mundum ſua paſſione liberauit. Et in illo triduo mortis totus Chriſtus fuit in ſepulchro, totus in inferno, & totus vbique ratione diuinæ naturæ, quia licet anima eius fuerit ſeparata à corpore, neutrum tamen fuit ſeparatum à perſona Filij Dei. Maſculinum autem genus (vt in Prima Parte dictum eſt) ad perſonam refertur: neutrum verò ad naturam. Et tantùm credendum eſt animam Chriſti fuiſſe in inferno, quantùm eius corpus fuit in ſepulchro, vt ſimul anima, & corpus educerentur de locis, in quibus manſerunt: atque ibi Sanctos exiſtentes luce gloriȩ illuſtrauit. Liberauítque illos deſcendens ad inferos: quia per paſſionem eius liberatum eſt genus humanum non ſolùm à peccato, ſed etiam à reatu pœnæ, videlicet pro peccato actuali, quòd quilibet in ſua perſona commiſerat, & pro peccato originali, quod à primo parente originaliter in omnes deuenit: cuius peccati pœna mors corporalis eſt, & excluſio à vita gloriæ. Quare deſcendens ad inferos Chriſtus virtute ſuæ paſsionis ab hoc reatu Sanctos abſoluit, quo erant à vita gloriæ excluſi, vt poſſent Deum per eſſentiam videre: in quo perfecta noſtra beatitudo conſiſtit: aditus enim ad vitam gloriæ illis non patebat. Vnde ſicut dicitur Zachariæ nono. Tu verò in ſanguinem teſtamenti, &c. & ad Coloſſenſes ſecundo, expolians poteſtates, & principatus, deſcendens Chriſtus ad inferos Sanctos liberauit. Non tamen aliquibus damnatis ſalutem dedit: quia operatus eſt ſalutem in virtute ſuæ paſſionis. Vnde liberationis fructum illis ſolis contulit, qui paſſioni Chriſti cõiuncti fuerunt per fidẽ, & charitatẽ. Damnati autem fidẽ paſſionis non habebant, nec aliquã conformitatẽ

*An Chriſtus deſcenderit ad infernũ damnatorum*

*An Chriſtus in triduo fuerit totus in inferno.*

*Chriſtus aliquam morã traxit in inferno.*

*Chriſtus deſcẽdẽs ad inferos Patres liberauit.*

*Chriſtus dãnatos ab inferno non liberauit.*

ad charitatem Christi patientis:& ideo descensus Christi ad inferos non contulit eis liberarionem à reatu pœnæ infernalis. Nec liberauit pueros,qui decesserũt cum peccato originali per supradictam rationem: non enim pueri isti coniuncti erant Christo,nec per fidem propriam, & charitatem, nec in fide parenrum, aut per aliquod fidei sacramẽtum purgati. Quod etiam patet:quia liberatio ab inferno est admissio ad gloriam,ad quam nullus potest peruenire,nisi per gratiam:pueri autem,cum originali decedentes, ipsa carebant. Et animæ,quales sunt illæ, quæ nunc in purgatorio detinentur, non fuerunt per Christi descensum liberatæ:quia passio Christi non haber transitoriam virtutem, sed sempiternam, vt habetur ad Hebr.10. Vnde non habuit runc maiorem efficaciam,quàm nunc, passio Christi:sed si qui inuenti sunt tales, quales etiam nunc virture passionis Christi à purgatorio liberantur, nihil prohibet per descensum ipsius ad inferos, à purgatorio esse liberatos.quæst.52.

*Pueri mortui in originali, non fuerunt à Christo liberati.*

*An Christus suo descensu liberauerit animas à purgatorio.*

## *De Resurrectione Christi. Cap. 53.*

*Necessarium fuit Christũ resurgere*

NEcessarium fuit Christum resurgere. Primò propter commendationem diuinæ iustitiæ, ad quam pertinet exaltare illos,qui se humiliant propter Deum: sed Christus propter obedienriam, & charitatem humiliauit se vsque ad mortẽ crucis,ideo oportuit exaltari à Deo vsque ad gloriosam resurrectionem. Secundò ad institutionem nostræ fidei, quæ confirmata est circa eius diuinitatem: vnde 1. ad Cor.15.dicitur si Christus non resurrexit, inanis, &c.Tertiò ad subleuationem nostræ spei:quia dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus & nos resurrecturos esse, vt dicitur Iob 9. De terra resurrecturus sum. Quartò ad informationem vitæ fidelium, secundùm illud Apostoli ad Rom. 6. Quomodo christus surrexit à mortuis per gloriam patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus. Quintò ad complementum nostræ salutis: quia sicut per hoc,quòd mala sustinuit,humiliatus est moriendo, vt nos liberaret à malis,ita glorificatus est resurgendo, vt nos promoueret ad bona secundùm illud ad Roman.6. Traditus est propter

propter delicta nostra,&c. Conueniénsque fuit Christum resurgere tertia die: quia ad confirmationem nostræ fidei oportuit citò resurgere, vt de veritate diuinitatis eius constaret. Sed aliquam moram esse oportebat inter mortem, & resurrectionem: vt veritas humanitatis etiam confirmaretur. Nã si statim resurrexisset, videretur, quòd eius mors non fuisset vera: & per hoc, quòd fuit tertia die, commẽdatur perfectio ternarij, qui est numerus omnis rei, vt habens principium, medium, & finem. Ostenditur etiam mysterium, quòd Christus vna morte sua, quæ lux fuit propter iustitiam, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis, & animæ, quæ tenebrosæ sunt propter peccatum: vnde vna die integra, & duabus noctibus in morte permansit. Per hoc etiam designatur, quòd per Christi resurrectionem tertium tempus incipiebat. Nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incœpit etiam in Christi resurrectione tertius status Sanctorum. Nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in æternitate gloriæ, quã Christus resurgendo inchoauit. Et quia alia est resurrectio perfecta, & alia imperfecta, in imperfecta Lazarus, & multi alij Christum præcesserunt: in resurrectione autẽ perfecta Christus primitiæ est resurgentium, quia primus venit ad vitã penitùs immortalem, secundùm Apostolũ ad Rom. 6. Christus resurgens ex mortuis iam non moritur. Quam resurrectionem tam anima, quàm caro Christi ratione diuinitatis coniunctæ, ex virtute propria causauit: ex virtute verò suæ naturæ nec anima, nec caro causauit resurrectionem, sed oportuit Christum resuscitari à Deo. q. 53.

*Christus conueniẽter. 3. die resurrexit.*

*An Christus primus resurrexerit.*

*An Christus fuerit causa suæ resurrectionis.*

## *De Qualitate Christi resurgentis.*

## *Cap. 54.*

Post resurrectionem Christi, corpus eiusdem naturę fuit, cuius fuerat prius. Nam illud resurgere propriè dicitur, quod prius ceciderat: vnde ad hoc, quòd Christi resurrectio vera esset, oportuit, vt idem corpus iterum eidem animæ vniretur, veritas enim naturæ corporis ex forma est. Quòd si eius corpus fuisset phantasticum, non esset vera resurrectio, sed apparens. Fuit itaque eiusdem naturæ corpus

*Christus post resurrectionẽ habuit verum corpus.*

*Corpus Christi in integrũ resurrexit.* Christi, sed alterius gloriæ: habuítque carnem, ossa, sanguinem, & omnia huiusmodi integraliter sine omni diminutione, alioquin non fuisset perfecta resurrectio, nisi redintegratum esset quidquid per mortem ceciderat. Resurrexítque corpus eius gloriosum. Primò, quia resurrectio Christi fuit *Corpus Christi resurrexit gloriosũ.* exemplar, & causa nostræ resurrectionis. Nos autem surgemus in gloria, vt ait Apostolus, multò magis Christus. Secũdò, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. vnde postquàm dixit, Nunc anima mea turbata est. sequitur, Pater clarifica nomen tuum, quod pertinet ad gloriam resurrectionis. Tertiò, quia anima Christi à principio suę conceptionis fuit gloriosa per fruitionem diuinitatis: sed per dispensationem factum est, vt ab anima non redundaret gloria in corpus, propter mysterium nostræ redemptionis. Vnde peracta passione statim anima redundauit suam glo-*Corpus Christi resurrexit cũ cicatricib⁹.* riam in corpus: Resurrexítque corpus Christi cum cicatricibus. Primò propter gloriam eius: vt in perpetuum victoriæ suæ circumferat triumphum, vt dicunt Aug. & Beda. Secundò ad confirmandum Discipulorum corda circa fidem suæ resurrectionis. Tertiò, vt Patri pro nobis supplicans semper ostẽdat, quale mortis genus pro homine pertulerit. Quartò, vt sua morte redemptis, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet, quàm misericorditer sint adiuti. Postremò ad damnatorum confusionem, vt conuincens eos veritas dicat, secundùm Augustinum de Symb. Ecce hominem, quem crucifixistis, videtis vulnera, quæ infixistis, &c. q. 54.

*Resurrectio Christi nõ debuit omnibus manifestari.*

## *De Manifestatione Resurrectionis.*

### *Cap. 55.*

RESurrectio Christi non debuit tunc omni populo manifestari, sed quibusdam à Deo præordinatis, quorum te-*Non conueniebat quòd discipuli & viderent Christũ resurgere* stimonio deferretur in aliorum notitiam. Hoc enim accidit in his, quæ diuinitùs reuelantur, vt à Deo immediatè superioribus patefiant, quibus mediantibus ad inferiores deueniant: sicut patet in ordinatione cęlestium spirituum. Sed resurrectio Christi fuit gloriosa: ideo non omni populo manifestata est. Sic etiam non debuit ab hominibus immediatè videri, sed eis ab angelis nuntiari: quia ordo diuinitùs institutus

tutus exigit, vt ea, quę sunt super homines cognoscibilia, hominibus per angelos reuelentur. Resurrectio autem Christi transcendebat omnē notitiā, & quātùm ad terminum, à quo, secūdùm quòd anima rediit ab inferis, & corpus de clauso sepulchro exiuit: & quantùm ad terminū, ad quem, secundùm quòd est adeptus vitā gloriosam. Quare conueniēs non fuit, quod discipuli viderent Christum resurgere. Nec debuit post resurrectionem eum illis continuè conuersari: quia illis duo declaranda erant, veritas, scilicet resurrectionis, & gloria resurgentis. Sed ad primam sufficiebat, quòd pluries eum eis conuersatus fuerit bibendo, & manducando, & pluries apparuerit: & ad secundam noluit cum eis, vt priùs conuersari, ne videretur ad talem vitam surrexisse, qualem priùs habuerat.

*Christus nō debuit post resurrectionē cū discipulis conuersari.*

Et quia habentibus mentem bene dispositam aliter diuina reuelantur, quàm habentibus indispositam, cùm animalis homo non percipiat ea, quæ Dei sunt, sed cum quadam confusione dubietatis, vel erroris, ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in sua effigie: illis verò, qui circa fidem tepescebant, in alia effigie apparuit. Dicebant enim discipuli illi, Nos autem sperabamus, &c. Nec debuit Christus declarare resurrectionem suam argumentis, prout argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem: quia talis probatio processisset ex aliquibus principiis, quæ si non essent nota Discipulis, nihil per ea manifestaretur eis, cùm ex ignotis non possit aliquid fieri notum. Quòd si essent illis nota, non transcenderent rationem humanam: & sic non essent sufficientia ad astruendam fidem resurrectionis, quæ excedit rationem humanam. Sed per argumenta, vt euidentia signa designant, illam probauit: videlicet per auctoritates sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, quibus vsus est. Primò, vt de facili fidem resurrectionis acciperent: cum essent increduli, & duri corde. Secundò, vt per hæc signa eorum testimonium efficacius redderetur. Vnde 1. Ioan. cap. 1. Quod vidimus, & audiuimus, & manus nostræ contrectauerunt, testamur. Et tàm testimonia, quàm signa suæ resurrectionis fuerunt sufficientia ad causandam certitudinem fidei. Adfuit enim testimonium angelorum resurrectionem annuntiantium, & etiam Scripturarū testificatio, vt dicitur Lucæ vltimo. Ostenditúrque resurrectio ex parte corporis, quod erat solidum, & palpabile, verámque effigiem

*An Christus debuerit in alia effigie apparere.*

*An Christus resurrectionē debuerit argumentis declarare.*

*Sufficienter manifestata est resurrectio.*

humanam habebat, quàm oculis intuebantur, idémque corpus cum cicatricibus videbatur: & ex parte animæ iterato corpori vnitæ ostendebatur opus vitæ nutritiuæ manducando, vitæ sensitiuæ ad interrogata discipulis respondendo, atque vitæ intellectiuæ de Scripturis differendo. Ostendítque diuinam naturam, per miraculum pisces capiendo, & gloriam, ianuis clausis ad Discipulos intrando: proprietatem verò gloriæ, prout ab oculis eorum euanuit. q. 55.

## *De Causalitate Resurrectionis Christi.*

## *Cap. 56.*

*Resurrectio Christi est causa resurrectionis corporũ.* *Resurrectio Christi est causa resurrectionis animarũ*

RESurrectio Christi causa est nostræ resurrectionis: quia primum in quolibet genere est causa omnium, quæ sunt posteà. Sed in genere resurrectionis nostræ primum fuit resurrectio Christi, vt dicit Apostolus 1. ad Corinth. 15. Principium enim viuificationis nostræ est Verbum Dei fons vitæ. Qui ad similitudinem ordinis naturalis primò tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter vnito, & posteà per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis. Habétque resurrectio Christi virtutem instrumentaliter effectiuam, respectu resurrectionis non solùm corporum, sed etiam animarum, quia agit in virtute deitatis ad omnia se extendentis: atque causa exemplaris est resurrectionis animarum, vt ipsi resurgenti secũdùm animam conformemur. Sicut enim mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato, ita resurrectio est causa nouitatis vitæ, quæ est per gratiam, siue iustitiam. q. 56.

## *De Ascensione Christi.*

## *Cap. 57.*

*Conueniens fuit Christũ ascendere in cælum.*

COnueniens non erat Christum post resurrectionem in terris remanere: quia locus debet esse proportionatus locato. Ipse autem post resurrectionem, immortalem, & incorruptibilem vitam inchoauit. Locus verò in quo nos ha-

bitamus

bitamus, est locus generationis, & corruptionis: vnde secundùm decentiam cælestis locus ei competebat. Atque ascendere, si designat conditionē ascendentis, non conuenit Christo secundùm diuinam naturam: quia nihil est diuinitate altius, quod possit ascendere, nec diuinitati motus localis competit. Sed per hunc modum conuenit Christo ascensio secundùm humanam naturam: quæ loco continetur, & motui subiici potest. Vnde si dicitur, Christus ascendit in cælum, secundùm quòd homo. Sed si ascensio causam designat, dicendum est, Christum in cælum ascendisse, non vt homo: quia ex virtute diuinitatis ascendit, & non ex virtute humanæ naturæ. Quare Augusti. dicit in Serm. de Ascensione, De nostro fuit, quòd Filius Dei pependit in cruce: sed de suo quòd ascendit. Propriáque virtute, vt Deus erat, Christus primò ascendit in cælum, secundariò ex parte animæ glorificatæ, ex cuius redundantia corpus redditur gloriosum: tanta est enim obedientia corporis gloriosi ad animā, sicut dicit Augu. q protinùs ibi est corpus, vbi vult spiritus, nec aliquid vult spiritus, quod nō possit decere & spiritū, & corpus. Cōueniensq; fuit, ipsum super omnia corpora constitutū esse in alto: quia quantò aliqua corpora perfectiùs diuinā bonitatem participāt, tantò localiter sunt superiora. Sed corpus Christi inter corpora gloriosa excellentiori gloria refulget: vnde cōuenit ei super omnia in alto constitui. Quare Gloss. super illud ad Ephesios quarto. Ascendens in altum, dicit, Loco & dignitate. Debetúrque corpori Christi altior locus super omnem creatúram etiam spiritualem: quia nobiliori rei nobilior locus est debitus. Sed corpus Christi, licet secundùm conditiones naturæ corporeæ sit infra substantias spirituales, prout tamen est coniunctum diuinæ Personæ, excellit omnium spiritualium substantiarum dignitatem. Vnde Gregorius in Homilia Ascensionis. Qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur. Et ascensio Christi est causa nostræ salutis. Vno modo ex parte nostra, inquantùm per ipsius assensum mens nostra in ipsum mouetur, ex quo datur locus fidei, spei, & charitati: & ad maiorem reuerentiam inclinamur, dum existimamus eum non iam vt hominem, sed vt Deum cælestem. Alio verò modo ex parte ipsius, inquantùm ascendit propter nostram salutem, parando nobis viam, vt dicitur Ioannis 14. vt vbi est ipsum caput nostrum,

*An conueniat Christo ascēdere in cælum secūdum diuinam naturā.*

*Christus propria virtute ascendit in cælū.*

*Christus ascendit super omnes cælos.*

*Corpus Christi ascendit super omnem creaturā spiritualem*

*Ascensio Christi est causa nostræ salutis.*

ſtrum, ibi & nos ſimus. Atque in cœlum ingreſſus eſt ad interpellandum pro nobis, vt Pater noſtri miſereatur, pro quibus Filius humanam ſumpſit naturam: cuius figura erat in veteri Teſtamento pontifex in ſanctuarium intrans, vt dicit Apoſtolus ad Hæb. 7. ſic etiam in cælorum ſede conſtitutus eſt quaſi Dominus, & Deus, vt exinde diuina hominibus mittat, vt dicit Apoſtolus ad Ephe. 4. q. 57.

## *De Seſſione Chriſti ad Dexteram Patris.*

### *Cap. 58.*

*Chriſto conuenit ſedere ad dexterã Dei patris.*

CHriſto conuenit ſedere ad dexteram Dei patris: quia nomine Seſſionis hîc quietem, atque iudiciariam poteſtatem intelligimus. Iſta enim quies beatitudo æterna eſt, quæ competit Filio Dei. vnde in Pſalm. Delectationes in dextera tua vſque in finem. Sic etiam dicitur ſedere in dextera Dei Patris, prout Patri conregnat, & ab eo iudiciariam poteſtatem habet: qui venturus eſt ad iudicandum, vt venit iudicandus. Sedétque ad dexteram Patris chriſtus ſecundùm quòd Deus cum nil aliud ſit iſtud ſedere, quàm ſimul cum Patre gloriam deitatis, beatitudinem, atque iudiciariam poteſtatem immutabiliter, atque regaliter habere. Hæc autem conueniunt chriſto, vt eſt Deus: ita tamen, quòd hæc præpoſitio, Ad, quę tranſitiua eſt, ſolam diſtinctionem Perſonarum importat, & ordinem originis: non autem gradum naturæ, vel dignitatis, qui nullus eſt in diuinis Perſonis. Et hæc præpoſitio, Ad, quędam ad dexteram acceſſum deſignat, in quo ſignificatur conuenientia cum quadam diſtinctione. Vno modo, vt ſit conuenientia in natura, & diſtinctio in perſona: & ſic chriſtus, ſecundùm quòd Filius Dei, ſedet ad dexteram Patris, quia habet eandem naturam cum Patre: vnde prædicta conueniunt eſſentialiter Filio ſicut & Patri, quod eſt eſſe æqualem Patri. Alio modo ſecundùm gratiam vnionis: quæ importat ècõuerſo diſtinctionem naturæ, & vnitatem perſonæ, & ſecundùm hoc chriſtus, vt homo, eſt Filius Dei, & per conſequens ſedens ad dexteram Patris, ita tamen quòd ly Secundùm quòd, non deſignet conditionem naturæ, ſed vnitatem ſuppoſiti. Tertio modo poteſt prædictus acceſſus intelligi ſecundùm gratiam habitualem, quæ abundantior eſt

*Seſſio iſta conuenit Chriſto ſecundũ quòd De⁹*

*An ſedere ad dexterã Patris conueniat Chriſto ſecundũ quòd homo.*

eſt in Chriſto præ omnibus aliis creaturis, in tantùm quòd ipſa natura humana in chriſto beatior eſt cæteris creaturis, & ſuper omnes iudiciariam habens poteſtatem. Vnde chriſtus, ſecundùm quòd Deus dicitur ſedere ad dexteram Patris, id eſt, in æqualitate Patris: ſecundùm quòd homo ſedet ad dexteram Patris, id eſt in maiori beatitudine præ cæteris creaturis. Ratione etiam ſuppoſiti, ſecundùm quòd homo, ſedet ad dexteram Patris ſecundùm æqualitatem honoris, prout eodem honore veneramur ipſum Filium Dei cum eadem natura aſſumpta. Propriúmque eſt chriſto ſedere ad dexteram Patris, propter diuinam naturam ſecundùm quam eſt æqualis Patri. Propter autem naturam humanam, eſt in excellenti poſſeſsione diuinorum bonorum præ cæteris aliis creaturis. Et quia caput eſt noſtrum, id, quod collatum eſt ei, nobis etiam in ipſo eſt collatum: ſecundùm illud ad Rom. 8. Qui ſuſcitauit Ieſum, &c. q. 58.

*Sedere ad dexteram Patris eſt propriũ Chriſto.*

## *De Iudiciaria poteſtate Chriſti.*

## *Cap. 59.*

IVdiciaria poteſtas ſpiritualiter Chriſto attribuitur. Tria autem requiruntur ad iudicium. Primò quidem poteſtas coërcendi ſubditos ad irrumpendas iniquitates. Secundò requiritur rectitudinis zelus, vt ſcilicet non ex odio, ſed ex amore iuſtitiæ iudicium proferat. Tertiò, requiritur ſapientia, ſecũdùm quam formatur iudicium. Et quia Filius eſt ſapientia genita, & veritas à Patre procedens, & ipſum perfectè repræſentans, ideò propriè iudiciaria poteſtas attribuitur Filio Dei, vt dicit Aug. de Vera Relig. Et ad chriſtum pertinet etiam ſecundùm humanam naturam habere iudiciariam poteſtatem: quia iſta poteſtas committitur hominibus à Deo reſpectu eorum qui illorum iuriſdictioni ſubduntur, remanẽte primaria poteſtate iudicandi apud ipſum Deum, Chriſtus autem & in natura humana eſt caput totius eccleſiæ, & ſub pedibus ſuis Deus omnia ſubiecit: vnde ad ipſum pertinet etiam ſecundùm humanam naturam iudiciariam poteſtatem habere. Primò propter conuenientiam, & affinitatem ipſius ad homines: ſicut enim Deus per cauſas medias tanquàm propinquiores effectibus cooperatur: ita iudicat homines per chriſtum hominem, vt ſit ſuauius iudicium

*Iudiciaria poteſtas attribuitur Chriſto.*

*Iudicãdi poteſtas conuenit Chriſto, vt eſt homo.*

hominibus, prout dicit Apostο. ad Hebr. 4. Non habemus pontificem, &c. Secundò, quia in finali iudicio, vt Aug. dicit super Io. erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitat Deus per Filium hominis, sicut per eundem christum suscitat animas, inquantùm est Filius Dei. Tertiò, quia, vt dicit Augustinus in libr. de verbis Domini, rectum erat vt iudicandi viderent iudicem: iudicandi enim erant boni, & mali. Quare restabat, vt in iudicio forma serui & bonis, & malis ostenderetur: forma autem Dei solis bonis seruaretur. Et iudiciaria potestas homini christo competit & propter diuinam personam, & propter capitis dignitatem, & propter plenitudinem gratiæ habitualis, & vltra hæc ex merito eam obtinuit: vt secundùm Dei iustitiam iudex esset, qui pro Dei iustitia pugnauit, & vicit, atque iniustè iudicatus est. Vnde dicitur Apoc. 3. Ego vici, & sedi in throno. Nil enim prohibet, vnum & idem alicui deberi ex pluribus causis, vt dictum est de gloria corporis resurgentis. Et secundùm diuinam naturam omnium iudicium conuenit christo, quia pater omnia facit per Verbum. Secundùm verò humanam similiter eius iudicio omnes res humanæ subduntur. Primò propter habitudinem animæ christi ad Verbum. Nam si spiritualis omnia iudicat propter mentem eius verbo Dei inhærentem, multò magis anima christi plena veritate omnia iudicat. Secundò, apparet idem ex merito mortis eius: quia in hoc christus mortuus est, & resurrexit, vt viuorum, & mortuorum dominetur. Vnde Dan. 7. dicitur, Dedit ei potestatem, honorem, & regnum, &c. Tertiò patet ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Quia cui committitur principale, committitur & accessorium, sed omnes res humanæ ordinantur ad beatitudinem, ad quam homines admittuntur, vel repelluntur iudicio christi. Et vltra iudicium, quod fit in morte cuiuslibet hominis, oportet esse aliud finale iudicium in nouissimo die: nam iudicium de aliqua re mutabili dari non potest perfectè ante eius consummationem. Sed vita hominis licet sit per mortem terminata secundùm se, remanet tamen secundùm quid subiecta mutabilitati vsque ad finem mundi ex futuris dependens: vnde non potest secundùm id, quod quomodolibet ad vnumquenque pertinet, perfectè iudicari ante finem mundi. Viuit enim aliquis in memoriis hominū, in quibus quandoque

*Christus ex merito ad potest in iudiciariā potestatē*

*Christo conuenit iudiciaria potestas, quā tū ad omnes res humanas.*

*Post iudiciū quod datur in præsenti, restat aliud iudicium.*

doque contra veritatem remanet bonæ famæ, vel malę. Viuit etiam in filiis, qui sunt aliquid Patris: & tamen multorum bonorum sunt mali filij, & ècontra. Tertiò viuit aliquis quantùm ad effectum suorum operum: vt ex deceptione Arrij, & simil. pullulat infidelitas vsque ad finem mundi, & vsque nunc proficit fides ex Apostolorum prædicatione. Quartò, quantùm ad corpus, quod quandoque honorificè sepelitur, & quandoque insepultum relinquitur, & incineratum resoluitur. Quintò, quantùm ad ea, in quibus homo suum affectum defixit, putà in temporalibus rebus, quarum quædam citius finiuntur, alia diutiùs durant, quæ omnia diuini iudicij existimationi subduntur. Vnde perfectum, & manifestum iudicium de his haberi non potest, quandiu huius temporis cursus durat: ideo finale iudicium expectatur in quo id, quod ad vnumquenque hominem pertinet quocunquæ modo, perfectè, & manifestè diiudicetur. Subduntúrque angeli iudiciariæ potestati christi etiam inquantùm homo est. Primò ex propinquitate naturæ assumptę ad Deum: quia repleta anima illa virtute verbi Dei angelos illuminat, vnde & de eis iudicare habet. Secundò, quia per humilitatem passionis meruit natura humana exaltari super angelos, vt dicitur Apoc. septimo. Stabant omnes angeli in circuitu throni. Tertiò, ratione eorum, quæ circa homines operantur: quorum christus speciali quodam modo est caput: omnes enim sunt administratorij spiritus. Subsunt ergo iudicio christi. Primò, quantùm ad dispensationem eorum, quæ per ipsos aguntur, quæ dispensatio fit per hominem Christum, cui angeli ministrabant, vt dicitur Matthæ. 4. & dæmones in porcos mitti petebant, Matth. octauo. Secundò quantùm ad accidentalia præmia, quę gaudia sunt de salute hominum, vt habetur Luc. 15. Tertiò quantùm ad præmium essentiale bonorum angelorum, & pœnam malorum, quod factum est per Christum, vt Dei verbum est, à principio mundi, quæstione 59.

*Angeli subduntur iudiciariæ potestati Christi.*

## *De Sacramentis.* *Cap. 60.*

SAcramentum, de quo nunc sermo erit, est in genere signi: quia sacramentum dici potest, vel vt aliquam in se habens

*Sacramentum est in genere signi.*

bens sanctitatem, vel vt habens aliquem ordinem ad hanc sanctitatem; vel causæ, vel signi, vel aliam habitudinem. Omnia enim habentia ordinem ad aliquid vnum, licet diuersimodè, ab illo denominari possunt: sicut à sanitate, quæ est in animali, denominatur sanum non solùm animal, quod est subiectum sanitatis, sed dicitur medicina sana, prout effectiua est sanitatis: dieta dicitur sana, vt conseruatiua eius, & vrina sana, vt ipsius significatiua. Dicitúrque propriè sacramentum, id quod est signum alicuius rei sacræ ad homines pertinentis, videlicet quod est signum rei sacræ inquantùm est sanctificans homines: vnde non omne signum rei sacræ est sacramentum. Atque in hac sanctificatione tria considerari possunt, videlicet ipsa causa nostræ sanctificationis, quæ est passio christi, & forma nostrę sanctificationis, quæ consistit in gratia, & virtutibus, & vltimus finis sanctificationis nostræ, qui est vita æterna, quæ omnia per sacramenta significantur. Quare sacramentum & signum rememoratiuum est eius, quod præcessit, videlicet passionis Christi, & demonstratiuum eius, quod efficitur in nobis per passionem Christi, scilicet gratiæ, & prognosticum futuræ gloriæ. Et ad sacramenta res sensibiles requiruntur: diuina enim sapientia suauiter omnia disponit secundùm modum suum. Est autem homini connaturale, vt per sensibilia ad cognitionem intelligibilium deueniat. Signum verò est, per quod aliquis deuenit in cognitionem alterius. Cùm itaque res sacræ sint quædam spiritualia, & intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est, vt per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per similitudinem rerum sensibilium in diuina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Oportétque in sacramentis nouæ legis rebus vti ex diuina institutione determinatis. Quia non pertinet ad aliquem determinare, quod non est in sua potestate: sed sanctificatio in potestate Dei sanctificantis est, vnde non pertinet ad homines suo iudicio assumere res, quibus sanctificentur. Quare oportuit diuinitus determinari, quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis vtendum. Triplicitérque considerantur sacramenta, & quolibet modo eis verba congruunt. Primò, enim considerantur

*Non omne signũ rei sacra mentum.*

*Sacramẽtum non est signũ vnius rei tantùm.*

*Sacramẽtum sem per est aliqua res sensibilis.*

*Determinatæ sunt res ad sacramẽta.*

*In significatione sacramentorũ verba requiruntur.*

ex parte causæ sanctificantis, quæ est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodam modo conformatur in hoc, quòd rei sensibili Verbum adhibetur: sicut in mysterio Incarnationis carni sensibili est Verbum Dei vnitum. Secundò, considerantur sacramenta ex parte hominis, qui sanctificantur, qui ex anima, & corpore componitur: cui proportionatur sacramentalis medicina, quæ per rem visibilem corpus tangit, & per Verbum ab anima creditur. Tertiò, considerari possunt ex parte ipsius significationis sacramentalis: nam verba inter homines principatum significandi obtinuerunt. Et quia diuersimodè formari possunt ad significandos diuersos mentis conceptus, & propter hoc per verba magis distinctè possumus exprimere, quod mente concipimus, ideo ad perfectionem sacramentalis significationis necesse fuit, vt per aliqua verba sensibilium rerum significatio determinaretur: aqua enim propter suam humiditatem, ablutionem significare potest, & propter frigiditatem refrigerium. Sed cum dicitur, Ego te baptizo: manifestatur, quòd aqua vtimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem, quæ in illo fit. Determinatáque verba in sacramentis requiruntur: quia se habent in sacramentis per modum formæ, res verò sensibiles per modum materiæ. In omnibus autem compositis ex materia, & forma, principium determinationis est ex parte formæ, quæ quodam modo est finis, & terminus materiæ. Cùm igitur in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles ex parte materiæ, multò magis in eis requiritur determinata forma verborum. Et in forma sacramentorum duo contingere possunt. Vnum ex parte eius, qui profert verba, cuius intentio requiritur ad sacramentum: & si aliquid adderet, vel minueret contra ritum ab ecclesia receptum, non perficeretur sacramentum, si intenderet alium ritum inducere. Aliud verò consideratur ex parte significationis verborum: & tunc si fieret aliqua additio, vel diminutio, per quam tolleretur debitus sensus verborum, sic tolleretur veritas sacramenti, si sunt de substantia sacramentalis formæ. Si verò talis additio non auferat debitum sensum, non tollitur veritas sacramenti.

*Determinata verba requiruntur in sacramentis.*

*An liceat aliquid addere verbis, inquibus consistit forma sacramentorum.*

quæst. 60.

De

## *De Necessitate Sacramentorum.*

### *Cap. 61.*

*Sacramẽta necessaria sunt ad salutem.*

SAcramenta necessaria sunt ad humanam salutem. Primò ex conditione ipsius naturæ: cuius proprium est, vt per corporalia, & sensibilia in spiritualia,& intelligibilia deducantur.Diuina enim prouidentia vnicuique rei prouidet secundùm modum suum:vnde conuenienter confert homini auxilia sub quibusdam corporalibus, & sensibilibus signis, quæ sacramenta dicuntur.Secundò,patet ex statu hominis, qui peccando subdidit se corporalibus rebus per affectum: vnde conuenienter Deus spiritualem medicinam adhibuit per quædam corporalia signa,vt animus hominis corporalibus deditus spiritualia nudè proposita non refutaret. Tertia ratio sumitur ex studio actionis humanæ,quæ præcipuè circa corporalia versatur.Ne ergo esset homini durum,si totaliter ab actibus corporalibus abstraheretur,proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur,vt superstitiosa exercitia vitentur, quæ in cultu dæmonum consistunt,& in actibus peccatorum. Quare per sacramentorum institutionem secundùm conuenientiam suæ naturæ eruditur homo,& per sensibilia humiliatur, se corporalibus subiectum cognoscens: dum per illa subuenitur, præseruatúrque à noxiis actionibus per salubria exercitia actionum.

*Ante peccatũ non erant necessaria sacramẽta.*

Sed in statu innocentiæ homo sacramentis non indigebat,nec pro remedio peccati,nec pro perfectione animæ:quia per originalem iustitiam in statu illo superiora inferioribus dominabantur, nec aliquo modo ab illis dependebant.Sed contra hunc ordinem esset, si anima à corporalibus sacramentis perficeretur, vel quantùm ad scientiam, vel quantùm ad gratiam.Cùm itaque tunc nullum esset peccatum,sacramenta non erant necessaria.

*Post peccatũ ante Christum, sacramẽta esse debuerunt.*

Post peccatum verò ante Christi aduentum oportuit quædam institui sacramenta:quia post peccatum nullus sanctificari potest,nisi per Christum,quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.Vnde necesse erat quædam visibilia signa institui,quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Saluatoris aduentu:atque signa ista sacramenta dicuntur. Et in lege noua aliqua sacramenta esse oportet: quia aliis signis futura, aliis præsentia, & præterita significantur. Vnde August.

gust. contra Faustum 19. Impleta, & ablata sunt veteris legis sacramenta, & alia instituta virtute maiora, vtilitate meliora, actu faciliora, & numero pauciora. q. 61. *Post Christũ alia sunt sacramenta.*

## *De Effectu principali Sacramentorum qui est Gratia. Cap. 62.*

NEcesse est sacramenta nouæ legis aliquo modo causare gratiam: quia per ipsa homo fit membrum Christi, quod esse non potest nisi per gratiam. Et falsò dixerunt aliqui, sacramenta non esse causam gratiæ operando aliquid: sed quòd Deus sacramentis adhibitis in anima gratiam operatur: sequeretur enim sacramenta nouæ legis nihil plus esse, quàm signa gratiæ, cùm tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur, sacramenta nouæ legis non solùm significare, sed causare gratiam. Quare dicendum est, Deum solum causare gratiam principaliter, cùm nil aliud sit, gratia, quàm participata similitudo diuinæ naturæ: sacramenta verò nouæ legis causare gratiam instrumentaliter ex diuina ordinatione. Causa nanque instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solùm per motum, quo mouetur à principali agente. Vnde August. 19. contra Faustum, Hæc omnia sacramentalia fiunt, & transeunt: virtus tamen Dei, quæ per ista operatur, iugiter manet. Et super gratiam virtutum, & donorum gratia sacramentalis addit: quia alius est effectus ipsius. Gratia enim absolutè sumpta perficit essentiam animæ: & sicut ab essentia fluunt potentiæ: ita à gratia fluunt quædam perfectiones potentiarum. Sed sacramenta ordinantur ad quosdam spirituales effectus necessarios in vita Christiana præter actus potentiarum animæ: vnde sicut dona, & virtutes addunt super gratiam communiter dictam, perfectionem ordinatam ad actus potentiarum: ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, quoddam diuinum auxilium particulare, ad consequendum illum finem, vt videmus in baptismo, per quem spiritualiter regeneramur, & vitiis morimur, & Christi membra efficimur: & eadem ratio est in aliis sacramentis. Dicuntúrque sacramenta nouæ legis gratiam continere. Vno modo sicut in signo: quia sacramentum est signum gratiæ. Alio modo

*Sacramẽta nouæ legis sunt causa gratiæ.*

*Gratia sacramẽtalis addit super gratiam virtutũ & donorũ.*

*Sacramẽta nouæ legis gratiam continent.*

modo ficut in causa instrumentaliter: quia non est secundùm similitudinem speciei, sicut effectus est in sua causa vniuoca, neque secundùm formam aliquam proportionatam, & permanentem ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non vniuocis, vt res generatæ in sole: sed secundùm virtutem instrumentalem, quæ est fluens, & incompleta in esse naturæ. Et in sacramentis quædam virtus instrumentalis est ad inducendum sacramentalem effectum, quæ proportionatur instrumento: vnde comparatur ad virtutem absolutam, & perfectam alicuius rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale, quod non operatur, nisi vt mouetur à principali agente per se operante. Quare virtus principalis agentis habet permanens, & completum esse in natura: virtus verò instrumentalis habet esse transiens ex vno in aliud, & incompletum. Habéntque virtutem sacramenta nouæ legis ex passione Christi, quia humanitas Christi est instrumentum coniunctum deitatis: sacramenta verò sunt instrumenta separata. Vnde oportet salutiferam virtutem à diuinitate eius per suam humanitatem in sacramenta deriuari. Gratia autem sacramentalis ad duo præcipuè ordinatur: videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, prout actu transeunt, & remanent reatu, & ad perficiendam animam in his, quæ pertinent ad cultum Dei, secundùm religionem vitæ Christianæ. Sed Christus liberauit nos à peccatis nostris non solùm efficienter, sed meritoriè, & satisfactoriè per suam passionem, atque per illam initiauit ritum Christianæ religionis offerens seipsum hostiam Deo. Vnde patet sacramenta Ecclesiæ spiritualiter habere virtutem ex passione Christi, & per eorum susceptionem nobis copulari: in cuius signum de latere Christi fluxerunt sanguis, & aqua, quorum vnum pertinet ad baptismum aliud ad Eucharistiam, quæ potissima sunt sacramenta. Non tamen sacramenta veteris legis gratiam iustificantem causabant propria virtute: quia si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus esset. Sed nec potest dici, quòd ex passione Christi virtutem habeant conferendi gratiam iustificandi: sicut nobis euenit, qui fidem habemus ex præcedenti passione, quæ iustificare potest etiam secundum realem vsum sacramentalium rerum. Illa verò significabant fidem, per quam

*In sacramẽtis est aliqua virtus causatiua gratiæ.*

*Sacramẽta Eccles. virtutẽ habent à passione Christi.*

*Sacramẽta veteris legis non causabã: gratiam.*

quam iustificabantur, quod enim nondum est in rerum natura, non mouet secundùm vsum rerum exteriorum. q. 62.

## De Effectu Sacramentorum, qui est Character.

### Caput 63.

Fideles per sacramenta spirituali charactere insigniuntur: nam qui ad aliquod certum deputantur, ad illud consignari consueuerunt, vt in militibus antiquitus ad militiam conscriptis fieri solebat. Cum itaque homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniri, vt dicit Augustinus in 2. contra Parm. Qui character est spiritualis potentia ad ea, quæ sunt diuini cultus: nam character imprimitur à sacramentis, inquantùm per illa deputatur homo ad ea, quæ sunt Christiani cultus, qui in recipiendo, vel tradendo aliis aliqua diuina consistit. Ad vtrunque enim horum quædam potentia requiritur, videlicet ad tradendum potentia actiua, & ad recipiendum passiua: vnde character spiritualem potentiam importat ad ea, quæ sunt diuini cultus. Cùm itaque character sacramentalis sit ad recipiendum, & ad dandum ea, quæ sunt cultus Christiani, spiritualiter sacramentalis character Christi character est: totus enim ritus Christianæ religionis à Christi sacerdotio deriuatur, cui fideles configurantur. Sunt ergo characteres participationes quædam sacerdotij Christi ab ipso deriuatæ. Nec est sicut in subiecto in essentia animæ character, sed in eius potentia: cùm sit signaculum quoddam, quo anima insignitur ad suscipiendum, vel aliis tradendum ea, quæ sunt diuini cultus, qui in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem propriè ordinantur potentiæ animæ, sicut essentia ad esse. Est itaque anima subiectum characteris secundùm partem intellectiuam, in qua est fides. Et sicut intellectus est perpetuus, & incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima: est namque participatio quædam sacerdo-

*Sacramẽta imprimunt in anima aliquẽ spiritualem characterem.*

*Character est spiritualis potestas.*

*Character sacramentalis est character Christi.*

*Character est in anima potentia.*

*Character inest animæ indelebiliter.*

tij Christi in fidelibus suis, vt sicut Christus habet plenitudinem spiritualis sacerdotij, ita fideles configurentur ei in hoc, quòd participāt spiritualem potestatem respectu sacramentorum, & aliorum pertinentium ad diuinum cultum. Et quia sacerdotium Christi est plenum, perfectum, & æternum, hinc est, quòd omnis sanctificatio, quæ fit per sacerdotium eius, est perpetua, salua manente re consecrata, vt patet etiam in rebus inanimatis, sicut in ecclesiis, altaribus, calicibus, & similibus. Non tamen imprimitur character per omnia sacramenta nouæ legis: nam ad duo hæc ordinantur, scilicet in remedium peccati, & ad diuinum cultum. Sed ad primum omnia sacramenta ordinantur, quia omnia conferunt gratiam: non autem ad secundùm, vt patet de pœnitentia, per quam liberatur homo à peccato, non tamen aliquid exhibetur pertinens ad cultum diuinum: pertinēt nanque tripliciter sacramenta ad diuinum cultum. Vno modo per actionis modum. Alio per modum agentis. Tertiò per modum recipientis. Primo modo pertinet ad diuinum cultum principaliter Eucharistia, prout est ecclesiæ sacrificium & per hoc sacramentum non imprimitur character, quia per ipsum non ordinatur homo ad aliquid aliud vlterius agendum, vel recipiendum sacramentis, cum istud sit finis, & consummatio hominum, in quo est christus. Secundo modo ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis: quia per ipsum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Tertiò ad recipientes pertinet baptismus, quia per ipsum recipitur potestas ad alia ecclesiæ sacramenta: & eadē ratio est de confirmatione. Quare per hæc tria tantùm imprimitur character. q. 63.

*Character non imprimitur per omnia sacramēta noua legis.*

## *De Causa Sacramentorum.* *Cap. 64.*

*Solus Deus operatur internus ad effectum sacramenti.*

SOlus Deus per modum agentis principalis interiorem effectum sacramentorum operatur: quia ipse solus animæ illabitur, in qua sacramenti effectus consistit. Non autem potest aliquid immediatè operari, vbi non est. Atque gratia, quæ est interior sacramenti effectus, ab ipso solo est, characterque, qui etiam est interior effectus sacramentorum, est

virtus

virtus instrumentalis, quæ manat à principali agente: sed per modum instrumenti, seu ministri potest homo operari ad interiorem effectum, cuius tamen actio exterior interiorē sortitur effectum ex virtute principalis agentis, qui est Deus. Qui solus est sacramentorum institutor: quia virtus illorum est ab ipso solo, instrumenta enim habent virtutem à principali agente. Sacramenta autem instrumēta sunt ad spirituales effectus, vnde sicut non licet aliis aliam constituere ecclesiam, nec aliam tradere fidem, sic etiam non licet alia instituere sacramenta. Et Christus, secundùm quòd est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem, secundùm autem quòd ipse est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritoriè, & efficienter, non per modum principalis agentis, siue per auctoritatem, sed per modum instrumenti: quia passio Christi est causa iustificationis nostræ hoc modo. Vt tamen instrumentum est coniunctum diuinitati in Persona, principalitatem quandam, & causalitatem habet respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri ecclesiæ: vnde sicut Christus, vt Deus, potestatem habet auctoritatis in sacramentis, ita, vt homo, potestatem habet ministerij principalis, siue excellentiæ: quę consistit in quatuor. Primò quidem in hoc, quòd meritū, & virtus passionis eius operatur in sacramentis: & quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, quam per inuocationem nominis Christi protestamur. Secundò ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis, pertinet, quòd in eius nomine sacramenta sanctificentur. & quia ex eius institutione virtutem obtinent, hinc est, quòd tertiò ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quòd ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta, & quia causa non dependet ab effectu, sed potius ècōuerso. Quartò ad excellentiam potestatis Christi pertinet, quòd ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre. Non tamen potuit communicare alicui potestatem auctoritatis Christus: quia hæc competit sibi, vt est Deus, vnde incommunicabilis est, sicut diuina essentia. Potestatem verò excellentiæ potuit communicare dando videlicet eis tantam plenitudinem gratiæ, vt eorum meritum operaretur id quod ad [...]am potestatem pertinet: sed propter fidelium vtilitatem re-

*Solùm ex institutione diuina sunt sacramēta.*

*Christus secūdum quòd homo, potestatē habuit operādi interiorem effectum sacramētorum.*

*An Christus potestatem, quam habet in sacramētis potuerit alijs communicare.*

*Per malos ministros sacramēta conferri possunt.*

non fecit, ne in homine spem ponerent, vel diuersa essent sacramenta. Vnde dicerent, Ego sum Pauli, ego Cephæ, vt 1. ad Cor. 1. Et per malos ministros etiam conferri possunt sacramenta: quia non secundùm propriam virtutem, sed in virtute eius, à quo mouentur, instrumentaliter operantur secundùm configurationem ad Christum. Accidit enim instrumēto prout est instrumentum, quòd qualemcunq; formam, vel virtutem habeat, præter id, quod exigitur ad rationem instrumenti: sicut quod corpus Medici, quod est instrumentum animæ habentis artem medicam, sit sanum vel infirmū, & sicut ꝙ fistula, per quā transit aqua, sit argentea, vel plūbea: debitum tamen est secundùm quandam decentiam, vt ministri sacramentorum sint boni. Vnde mali ministrātes sacramenta peccant, non operando secundū quòd oportet, cum se Domino suo non conforment: & quantùm est ex parte ipsorum sacramenta contaminent, licet secundùm seipsa incontaminabilia sint, quod ad irreuerentiam Dei spectat: & sic ex genere suo mortale est istud peccatum. Nec angeli possunt sacramenta ministrare, quia tota virtus sacramentorum à Christo patiente deriuatur: passus autem est, vt homo, cui in natura conformantur homines, & minoratus ab angelis. Quare ad homines pertinet dispensare sacramenta, & in eis ministrare vt dicit Apostolus ad Hebr. 5. Omnis nanque Pontifex ex hominibus, &c. sed sicut Deus virtutem suam non alligauit sacramentis, quin possit sine illis virtutem sacramentorū conferre, ita etiam virtutem suam non alligauit ecclesiæ ministris, quin angelis possit ministrandi virtutem tribuere. Vnde si boni angeli veritatis nuntij aliquod sacramentale ministerium perficerent, ratum esset habēdum, tanquàm diuina voluntate factum: sicut quædam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si verò dæmones mendacij spiritus aliquod sacramentale ministerium exhiberent, nō esset ratum habendum. Et ad perfectionem sacrámenti ministri intétio requiritur: nam quando aliquid ad multa se habet, oportet, ꝙ ad vnum determinetur, vt illud fiat. Sed ea, quæ in sacramē tis aguntur, diuersimodè agi possunt, sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo potest ordinari & ad munditiam corporalem, & ad sanctitatem spiritualem, & ad ludum, & ad simil. quare per intentionem abluentis determinari debet ad sacrame

*Mali ministrādo sacramēta peccāt*

*An angeli possint sacramēta ministrare.*

*Intentio ministri requiritur ad perfectionē sacramenti.*

mentalem effectum per hæc verba, Ego te baptizo, &c. Nec exigitur ad perfectionem sacramenti fides ministri, cum in virtute Christi, & non in propria operetur: vnde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti charitas ministri, ita nec eius fides. Potest itaque infidelis verum sacramentum præbere, dummodò cætera adsint, quæ sunt de necessitate sacramenti, & intendat facere, quod facit ecclesia catholica. Peruersa autem intentio ministri, si est respectu ipsius sacramenti, vt cùm quis derisoriè agit, & non intendit conferre sacramentum, sic peruersitas ista veritatem sacramenti tollit: maximè quando intentionem suam exteriùs manifestat. Sed si peruersitas intentionis ministri sit, quantùm ad id, quod sequitur sacramentum, putà si sacerdos intendat fœminam aliquam baptizare, vt abutatur ea, vel intendat conficere corpus Christi, vt eo ad beneficia vtatur, quia prius non dependet à posteriori, talis peruersitas intentionis non tollit veritatem sacramenti: sed talis minister grauiter peccat. q. 64.

*Fides ministri nō est de necessitate salutis.*

*An intentio recta ministri requiratur ad perfectionē sacramenti.*

## *De Numero Sacramentorum.*

### *Cap. 65.*

CONuenienter septem ponuntur ecclesiastica sacramenta, quorum duplex est finis: vnus enim perficit hominē in his, quæ sunt Christiani cultus: alter est in remediū peccatorum. Atque vtroque modo rectè septem ponuntur: vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad corporalem, sicut econtra, in vita verò corporali dupliciter aliquis perficitur. Vno modo, quantùm ad personam propriam: alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua viuit. Respectu autem suiipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Vno modo per se acquirendo aliquam vitæ perfectionem: alio modo per accidens remouendo impedimenta, videlicet ægritudines, & simil. Perficitur autem tripliciter vita corporalis. Primò, per generationem, & loco huius in spirituali est baptismus, qui est spiritualis generatio. Secundò, per augmentum, & loco huius in spirituali est confirmatio, in qua Spiritus sanctus datur in robur. Tertiò, per nutritionem, qua conseruatur vita, & virtus: & loco huius in spirituali est Eucharistia, vt habetur Ioan. 6. Et quia

*Septem ponūtur sacramēta.*

homo incurrit aliquando infirmitatem corporalem,& spiritualem,videlicet peccatū,vnde requiritur sanatio ab vtraq;: ideo in spirituali ponitur pœnitētia,quæ sanitatem restituit: & quātùm ad restitutionem pristinæ valetudinis per dietam & exercitium in spirituali ponitur extrema vnctio,quę remouet peccatorum reliquias, & hominem paratum reddit ad finalem gloriam.Perficitur autem homo ad totam communitatem dupliciter. Vno modo per hoc, quòd accipit potestatem regendi multitudinem,& exercendi actus publicos: & loco huius in spirituali ponitur ordo. Secundò, quantùm ad naturalem propagationem, quæ fit per matrimoniū tam in corporali,quàm in spirituali vita : cùm sit non solùm sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus,secundùm quòd ordinantur contra defectum peccati:nam baptismus ordinatur contra carentiam vitæ spiritualis,confirmatio contra infirmitatem animi, quę in nupernatis inuenitur,Eucharistia contra habilitatem animi ad peccandum, pœnitentia cōtra actuale peccatum post baptismum commissum,extrema vnctio cōtra reliquias peccatorum,quæ non sunt sufficienter per pœnitentiam sublata,aut ex negligentia,aut ex ignorantia:ordo contra dissolutionem multitudinis,matrimonium contra concupiscentiā personalem,& defectum multitudinis, qui per mortem accidit. Et ponuntur vltimo loco ordo, & matrimonium : quia vnum est prius multitudine. Ista autem ponuntur ad perfectionem multitudinis:alia autem sacramenta sunt ad perfectionem vnius.Et secundo loco ponitur matrimonium:quia minùs participat de spiritualitate,quàm ordo.Inter illa verò quæ ordinantur ad perfectionem vnius, priora sunt, quæ per se ordinantur,quàm ea , quæ per accidens : vnde inter hæc priora sunt baptismus , qui est spiritualis generatio , deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis , postmodùm Eucharistia , quæ ordinatur ad perfectionem finis.Deinde sunt ea , quæ ordinantur per accidens ad remouendum nociuum , vt pœnitentia , & extrema vnctio, quæ posterior est ad pœnitentiam, cùm ipsa conseruet sanationem,quam pœnitentia inchoat.Inter omnia autem potissimum est Eucharistiæ sacramentum : quia in ipso substantialiter continetur Christus , sed in aliis quædam virtus instrumentalis participata à Christo. Atque alia sacramenta ordinan

*Rectè ordinātur sacramēta.*

*Eucharistia sacramentū inter omnia potissimū.*

ordinantur ad istud, sicut ad finem. Quod etiam patet ex ritu sacramentorum: quia omnia ferè in ipso consummãtur. Tria autem sunt necessaria ad salutem: baptismus absolutè, pœnitentia supposito peccato post baptismum, & ordo: quia vbi non est gubernator, populus corruit. Sed alia sacramenta necessaria sunt tantùm, vt ea, sine quibus non ita conuenienter habetur finis. q. 65. *An omnia sacramenta sint necessaria.*

## *De Sacramento Baptismi, quantùm ad ea, quæ ad ipsum pertinent.*

## *Cap. 66.*

Baptismus est ablutio corporis exterior facta sub forma præscripta verborum: in aqua enim baptismali est quædam sanctificationis virtus instrumentalis non permanens, sed fluens in hominem, qui est subiectum sanctificationis. Vnde in applicatione aquæ ad hominem perficitur sacramentum, quæ est ablutio. Qui baptismus institutus est, quò ad ipsum sacramentum, quãdo Christus est baptizatus: quia tunc accepit virtutem producẽdi suum effectum. Sed quantùm ad necessitatem vtendi ipso, institutus est post Christi passionem, & resurrrectionem: quia tunc terminata sunt figuralia sacramenta. Atque per baptismum configuratur homo passioni, & resurrectioni Christi, prout moritur peccato, & nouam incipit iustitię vitam: vnde oportuit priùs Christum pati, & resurgere, quàm omnibus indicari necessitatem configurandi se morti, & resurrectioni eius. Propriáque materia baptismi est aqua: hoc enim conuenit: Primò, quantùm ad ipsam rationem baptismi, qui est spiritualis regeneratio: semina nanque, ex quibus viuentia generantur, humida sunt, & ad aquam pertinent, vnde aquam omnium principium posuerunt aliqui. Secundò, quantùm ad effectus baptismi, quibus competunt aquæ proprietates: quæ sicut sua humiditate lauat, & frigiditate temperat superfluitatem caloris, sic per baptismum abluuntur peccata, & concupiscentia fomitis mitigatur. Tertiò, quia conuenit ad repræsentanda mysteria Christi, quibus iustificamur: nam

*Baptismus est ablutio.*

*An baptismus sit institutus post passionẽ.*

*Aqua est propria materia baptismi.*

submergentibus nobis capita nostra in aqua, sicut in quodam sepulchro, vetus homo sepelitur, & submersus occultatur, deinde nouus resurgit, seu ascendit. Vltimò, quia propter eius communitatem, & abundantiam, est conueniens materia necessitati huius sacramenti: potest enim vbique de facili haberi. Et qualibet aqua fieri potest baptismus etiam transmutata, dummodò non sit soluta eius species, vel per artem in tam parua quantitate alicui corpori admisceatur aqua, quòd compositum magis sit aliud, quàm aqua: vt in luto euenit, vel in vino lymphato, quod magis vinum est, quàm aqua. Et quia baptismus per suam formam consecratur, oportet in forma baptismi exprimi illius causam: quæ duplex est. Vna quidem principalis: quæ est sancta Trinitas, à qua virtutem habet. Alia instrumentalis, videlicet minister, qui tradit exterius sacramentum, vnde de vtraque debet fieri mentio, propterea dicitur, Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti. Quare si prætermittatur aliquid eorum, quæ christus instituit circa ipsum sacramentum, efficacia caret: nisi adsit specialis dispensatio eius, qui virtutem suam sacramentis non alligauit. Et ideo tota Trinitas inuocari debet: nec obstat, quòd in nomine vnius Personæ intelligatur alia, vt nomine Patris intelligitur Filius, aut quòd ille, qui nominat vnam solam Personam, potest habere rectam fidem de tribus, quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita & forma sensibilis. Vnde non sufficit intellectus, vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramẽti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Vnde & in baptismo Christi affuit Trinitas in sensibilibus signis: videlicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in colũba. Baptizabatur tamen in primitiua ecclesia in nomine christi ex ipsius reuelatione, vt illud nomen Iudæis odiosum honorabile redderetur. Et immersio in aqua non est de necessitate baptismi: assumitur enim aqua ad abluendum corpus, quia significat sic ablutionem interiorem à peccatis. Ablutio autẽ ista corporis fieri potest per aquam non solùm per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis, vel effusionis, maxime propter multitudinem hominum, vel aliam necessitatem aquæ, seu mortis periculum. Immergitúrque caput, in quo vigent sensus interiores, & ex-

*An ad baptismũ requiratur aqua simpliciter.*

*Conueniens forma baptismi.*

*An in nomine Christi possit dari baptismus.*

*Immersio in aqua an sit de necessitate baptismi.*

& exteriores, & principium animalis vitæ in eo manifestatur. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis: quia adhuc ille, per quem originale erat amouendum nasciturus erat ex semine Abrahæ, cuius fidem circuncisio significabat. Nec trina immersio est de necessitate baptismi: cum ablutio per se requiratur ad baptismum, modus autem sit per accidens. Vnde Gregorius Leandro scribit, Reprehensibile esse non potest, infantem in baptismo tertiò, vel semel immergere: quia & in tribus immersionibus Personarum Trinitas & in vna diuinitatis singularitas designatur. Variauitque diuersis ex causis ecclesia ritum. Nunc verò communiter trina immersio obseruatur: quam si quis præteriret, grauiter peccaret, quamuis baptismus teneret. Nec baptismus iterari potest. Primò, quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet, veteri vitæ morimur, & nouam agere incipimus: vnde sicut vnius vna est generatio, ita est vna spiritualis regeneratio. Secundò quia in morte christi baptizamur, christus autem semel mortuus est: ideo Glos. dicit, Vna christi mors vnum baptisma consecrauit. Tertiò, quia baptismus characterem imprimit, qui est indelebilis, & cum consecratione datur: vnde sicut aliæ consecrationes non iterantur, ita nec baptismus. Quartò, quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum: & ideo sicut illud non iteratur, ita nec baptismus, Nam sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ. Nec eadem est ratio baptismi, & Eucharistiæ, quia homo semel nascitur, semel baptizatur: multoties autem cibatur, ideo multoties sumitur Eucharistia. Atque in baptismo aliqua de necessitate aguntur, vt ablutio aquæ, quæ effectum sacramenti designat: forma, quæ est principalis causa sacramenti: & minister, vt causa instrumentalis. Alia verò pertinent ad solennitatem, vt fideles excitentur ad deuotionem, & reuerentiam sacramenti, atque instruantur. Fiunt etiam illæ orationes, & benedictiones ad cohibendam vim dæmonum, ne impediant sacramentalem effectum. Celebratúrque solennis baptismus, in sabbato sancto, quia in morte Domini baptizamur, & in solennitate Spiritus sancti,

*Trina immersio nō est de necessitate baptismi.*

*Baptismus nō potest iterari.*

*Conuenientes rimentes ecclesiæ in baptizãdo.*

*Tria baptismata describūtur.*

qui est principalis causa, christus verò baptizatus est in Epiphania baptismo Ioannis. Et quamuis effectus dependeat à prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec ab eo dependet. Et ideo præter baptismum aquæ, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione christi, prout quis ei conformatur, pro christo patiendo. Vnde Apoc. septimo. Hi sunt, qui dealbauerunt stolas suas in sanguine agni. Et eadem ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi non solùm sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, prout cor alicuius per Spiritum sanctum mouetur ad credendum, & diligendum Deum, & pœnitendum de peccatis: vnde pœnitentiæ baptismus etiam dicitur, quod intelligitur, cum non adest copia baptismi aquæ. Atque vtrunque istorum baptismus nominatur, inquantùm baptismi aquæ vicem supplet: nec per hoc tollitur vnitas baptismi: cum ista duo flaminis, & sanguinis in baptismo aquæ includantur, qui ex passione christi, & Spiritu sancto efficaciam habet. Quæ quidem causæ operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissimè tamen in baptismo sanguinis: quia passio christi in baptismo aquæ operatur per quandam figuralem repræsentationem: in baptismo autem flaminis, vel pœnitentiæ per quandam affectionem, sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quandam virtutem latentem, in baptismo flaminis per cordis commotionem: sed in baptismo sanguinis per potissimum effectum dilectionis, ponendo animam pro amicis suis. Præeminet itaque non secundùm rationem sacramenti, sed quantùm ad effectum sacramenti, quæst. 66.

*Baptismus sanguinis potissimus intelligitur inter alia baptismata.*

## *De Ministris, per quos traditur Sacramentum Baptismi. Cap. 67.*

*An pertineat ad diaconū baptizare.*

NOn pertinet ad diaconum quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed solùm in collatione sacramentorum assistere, & ministrare maioribus, nisi necessitate vrgente. Ex nominibus enim ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad vnumquemque ordinem pertinet:

net:diaconus namque quasi minister dicitur.Pertinet itaque ad officium presbyterorum baptizare: quia consecrantur sacerdotes,vt corporis christi sacramentum conficiant, quod est ecclesiasticæ vnitatis sacramentum. Sed huius vnitatis particeps fit aliquis per baptismum, & ex hoc potestatem accipit accedendi ad mensam Domini. Vnde sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Euchatistiam, ita propriè ad eum pertinet baptizare:qui enim totũ operari potest, habet & partem disponere in toto. Episcopis autẽ iniunctum est officium docendi per se ipsos: baptizandi verò, vt per alios exercendum,sicut dicit Apostolus prima ad Corinth.primo. Non misit me baptizare, sed euangelizare.Potest etiam laicus necessitate vrgente baptizare: voluit enim Deus in his, quæ sunt de necessitate salutis,faciliter inueniri remedium: vnde & aquam communem materiam instituit. Quòd si extra necessitatis articulum, laicus baptizaret, peccaret quidem: tamen sacramentum baptismi conferret nec esset rebaptizandus ille, qui sic est baptizatus. Sacramentalia verò quæ non sunt de necessitate baptismi, sed solùm ad solennitatem à sacerdotibus tantum fieri possunt. Sic etiam mulier potest baptizare:quia christus est,qui principaliter baptizat, in quo non est masculus,aut fœmina.Cum autem caput mulieris sit vir, non debet mulier baptizare si adsit copia viri: sicut nec laicus præsente sacerdote,qui tamen præsente Episcopo potest, eò quòd hoc pertinet ad officium ipsius. Sed nõ baptizati baptizare possunt, si in formam ecclesiæ baptizant: & ratio est, quia sicut ex parte materiæ, quantùm ad necessitatem sacramenti,sufficit quæcunque aqua,ita etiam sufficit ex parte ministri quicunque homo. Quare in necessitatis articulo etiam non baptizatus baptizare potest: consequitúrque taliter baptizatus non solùm sacramentum,sed etiam rem sacramenti. Graue tamen peccatum esset, si hoc fieret extra necessitatis articulum. Si verò plures vnum baptizarent hac intentione, vt omnes simul concurrant ad baptizandum, dicendo. Nos baptizamus, non esset verus baptismus,quia homo baptizat,vt christi minister: vnde oportet vnum esse ministrum, sicut vnus est christus. Sed si vterque baptizaret in forma consueta, & vnus prius verba proferret, primus baptizaret, & secundus nihil faceret, quanuis puniendus esset, tanquàm rebaptizator illa verba profe-

*Ad officium presbyterorũ pertinet baptizare.*

*An laicus possit baptizare.*

*An mulier possit baptizare.*

*An non baptizatus possit baptizare.*

rens. Si verò omninò simul proferrent, & hominem immergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, & non de iteratione baptisini: quia vterque intenderet non baptizatum baptizare, & vterque quantum in se est, baptizaret: nec aliud & aliud traderét sacramentũ, sed Christus, qui vnus est interiùs baptizans, vnum sacramentum per vtrũq; conferret. Requiritúrque in baptismo aliquis, qui baptizatum leuet de sacro fonte: quia spiritualis regeneratio carnali quodammodò similatur: sed in carnali generatione paruulus nuper natus nutrice, & pædagogo indiget, ideo in spirituali regeneratione requiritur aliquis, qui tali vice fungatur, vt informet, & instruat nouitium in fide de his, quæ pertinent ad vitam Christianam, sicut dicit Dionysius cap. vltimo Ecclesiast. Hierarchiæ. Et quia quilibet tenetur ad exequendum officium, quod accepit, ideo qui leuat aliquem de sacro fonte, obligatur ad habendum curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore, & in loco, in quo baptizati inter fideles nutriũtur. Sed vbi nutriuntur inter Catholicos Christianos, satis possunt ab hac cura excusari: quia præsumitur, quia à suis parentibus diligenter instruantur. Quòd si contrarium sentirent, tenerentur secundùm suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere, quęstione sexagesimaseptima.

*An requiratur aliquis leuans baptizatũ de sacro fonte.*

*An leuãs de sacro fonte teneatur illum instruere.*

## *De Suscipientibus Baptismum.* *Cap. 68.*

OMnes ad baptismum tenentur, nec potest esse salus hominibus sine eo: per baptismum enim regeneratur homo, Christo incorporatur, & eius membrum efficitur. Sed salus esse non potest sine Christo, vt dicitur ad Romanos capite 5. ideo omnes ad baptismum tenentur. Quibus itaque deficit baptismus re, & voto, nullo modo est salus: pertinet enim hoc ad contemptum sacramenti, non baptizari, nec velle baptizari. Si verò deficiat baptismus re tantùm, non autem voto, vt cùm quis baptizari desiderat, morte tamen præuenitur, talis propter desiderium baptismi salutem consequi potest, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interiùs hominẽ sanctificat: cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Vnde Ambr. de Valentiniano, qui cathecumenus mortuus fuit,

*Omnes tenẽtur ad suscipiendum baptismum.*

*An sine baptismo aliquis possit saluari.*

Quem

Quem regeneraturus eram amisi: veruntamen ille gratiam, quam popoſcit, non amiſit. Deus enim cor intuetur: patietur tamen pœnam pro peccatis præteritis, & per ignem ſaluus erit, vt dicitur primæ ad Cor. 3. Et in pueris non eſt differendum baptiſma. Primò, quia non expectatur in eis maior inſtructio, aut plenior conuerſio. Secundò, propter periculum mortis: quia non poteſt eis aliter ſubueniri, quàm per ſacramentum baptiſmi. In adultis verò non ſtatim confertur. Primò, propter cautelam eccleſiæ, ne decipiatur conferendo ſacramentum fictè accedentibus. Secundò, vt baptizandi inſtruantur de fide, & exercitentur in his, quæ pertinent ad vitam Chriſtianam. Tertiò, propter reuerentiam, vt deuotius ſuſcipiatur in magnis ſolennitatibus Paſchæ, & Pentecoſtes. Prætermittitur tamen hæc dilatio, ſi baptizandi ſunt inſtructi in fide: vt accidit in Cornelio, & Eunucho: Act. 8. & 10. c. Secundò, ſi immineret infirmitas, aut periculum mortis. Peccatoribus autem habentibus voluntatem, & propoſitum peccandi, non eſt dandum baptiſma. Primò, quia, vt dictum eſt, per ipſum Chriſto incorporantur & illum induunt. Sed quandiu aliquis eſt in propoſito peccandi, non eſt Chriſto coniunctus, cùm nulla ſit participatio iuſtitiæ cum iniquitate: nec nouam vult aliquis inchoare viam, niſi veteris pœniteat. Secundò, quia in operibus Chriſti, & eccleſiæ nihil fit fruſtrà: ſed nullus habens voluntatem peccandi ſimul poteſt à peccato mundari, ad quod ordinatur baptiſmus: quia eſſet ponere cōtradictoria eſſe ſimul. Tertiò, quia in ſacramentalibus ſignis non debet eſſe aliqua falſitas. Si quis autem ſe lauandum per baptiſmum præberet, deſignaret interiorem ablutionem: ſed hoc eſt falſum in his, qui volunt perſiſtere in peccatis, vnde res ſignificata ſigno non reſponderet. Peccatoribus verò pœnitentibus datur baptiſmus: quia per ipſum ſordes peccatorum mundantur, vt dicitur ad Epheſ. 5. Non tamen imponenda ſunt opera ſatisfactoria peccatoribus baptizatis. Nam qui baptizantur in nomine Ieſu, in morte ipſius baptizantur: ita quòd per baptiſmum incorporantur morti Chriſti, quæ mors ſatisfactoria fuit ſufficienter pro peccatis totius mundi. Vnde iniungere ſatisfactionem eſſet iniuriam facere paſſioni, & morti Chriſti: quaſi non eſſet ſufficiens ad plenariam ſatisfactionem pro peccatis baptizatorum. Nec tenentur accedentes ad baptiſmum

*An baptiſmus ſit differendus.*

*An peccatores ſint baptizandi.*

*Peccatoribus baptizatis nō eſt imponenda ſatisfactio.*

*Accedentes ad baptismum an teneantur ad exteriorem confessionem.*

mum ad exteriorem confessionem suorum peccatorum. Primò, quia ista confessio pertinet ad sacramentum pœnitentiæ: quod non requiritur ante baptismum, qui est ianua omnium sacramentorum. Secundò, quia ista confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc, vt sacerdos absoluat confitentem à peccatis, & liget ad opera satisfactoria: quæ baptizatis non sunt imponenda. Nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claues ecclesiæ, quibus omnia remittuntur per baptismum. Tertiò, quia ipsa particularis confessio homini facta est pœnosa propter verecundiam confitentis: baptizato autem nulla exterior pœna imponitur. Vnde generalis confessio sufficit: quam faciũt, cum Satanæ, & pompis eius renunciant. Interior etiam confessio, quæ fit Deo, est necessaria, vt scilicet de præteritis peccatis doleant, & nouam deliberent inchoare vitam, vt dicit August.

*Intentio requiritur ex parte baptizati.*

Requiritúrque ex parte baptizati intentio suscipiendi sacramentum: quia, vt dictum est, per baptismum moritur quis veteri vitæ peccati, & nouam incipit. Sicut itaque in habente vsum liberi arbitrij requiritur voluntas, qua eum veteris vitæ pœniteat, ita requiritur voluntas, qua intendat nouitatem vitæ: cuius principium est ipsa susceptio sacramenti, est enim in iustificatione, quæ fit per baptismum passio quædam voluntaria, & non coacta. Vnde requiritur intentio recipiendi, quod ei datur.

*An fides requiratur ex parte baptizati.*

Requiritúrque recta fides ad recipiendum vltimum effectum sacramenti, qui est gratia: iustitia enim Dei est per fidem Iesu Christi. Potest tamen suscipi baptismus, sed non ad salutem, sine recta fide, dummodò adsint cætera, quæ sunt de necessitate sacramenti: quia sacramentum baptismi non perficitur per iustitiam hominis dantis, vel recipientis, sed per virtutem Dei. Sic nanque non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam circa sacramentum baptismi: etsi circa hoc etiam non rectè sentiat, sufficit generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, vt Christus instituit, & tradit ecclesia.

*Pueri sunt baptizandi.*

Fuítque necessarium pueros baptizari: vt sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo. Ex peccato enim Adæ peccatum originale contrahunt, ex quo mortalitati sunt subiecti: per Christum autem multomagis gratiam recipiunt, vt regnent in vita æterna, sicut dicit Apostolus

lus ad Roma.5.Si vnius dilectio &c.Conueniens etiam fuit pueros baptizari: vt à pueritia nutriti in his, quæ sunt Christianæ vitæ, firmiùs in ea perseuerent, secundùm illud Prouerb.22. Adolescens iuxta vitam suam, etiam cùm senuerit, non recedet ab ea. Pueri verò Iudæorum, & infidelium aliorum, si non habent vsum rationis, secundùm ius naturale, sunt sub cura parentum: vnde contra iustitiam naturalem esset, si inuitis parentibus baptizarentur, sicut si quis habens vsum rationis inuitus baptizaretur: esse étque hoc periculosum propter naturalem affectum ad parentes, ne redirent in infidelitatem. Si verò habent vsum rationis, quantùm ad ea quæ sunt iuris diuini, vel naturalis, incipiunt esse suæ potestatis: vnde propria voluntate inuitis parentibus possunt suscipere baptismum, sicut & matrimonium contrahere. Quare tales licitè moneri possunt, & induci ad suscipiendum baptismum. Nec pueri in maternis vteris baptizari possunt: necessaria enim est corporis ablutio in baptismo. Corpus autem infantis, antequam nascatur ex vtero, non potest aliquo modo ablui aqua: nisi diceretur, quòd ablutio, qua corpus matris lauatur, ad filium in ventre existentem perueniret. Sed hoc esse non potest: tum quia anima pueri distincta est ab anima matris, tum quia corpus puerperij animati est formatum, & per consequens à corpore matris distinctum. Vnde baptismus matris non redundat in prolem in vtero existentem. Furiosi verò, & amentes, qui nunquam vsum rationis habuerunt, ad baptismum admittuntur, sicut pueri, qui baptizãtur in fide ecclesię. Sed qui ex sana mente in amentiam inciderunt, iudicari debent secundùm voluntatem, quam habebant, dum sanæ erant mentis: vnde si in eis apparuit voluntas suscipiendi baptismum, debet etiam in furia exhiberi, quamuis actu tunc contradicant. Sed si nulla voluntas apparuit, nec tunc sunt baptizandi. Idem dicendum est de amentibus habentibus lucida interualla: quia si optarunt in sana mente, dandum est etiam in furia, maximè si imminet periculum, & sic econuerso.

*An pueri infideliũ inuitis parentibus sint baptizandi.*

*Pueri in vtero matris non sunt baptizãdi.*

*Furiosi & amẽtes an debeant baptizari.*

quæst.68.

De

## *De Effectibus Baptiſmi.*
### *Cap. 69.*

*Per baptiſmum tollitur omne peccatum.*

OMne peccatum per baptiſmum tollitur: quia per ipſum moritur homo vetuſtati peccati, & incipit viuere nouitati gratiæ: operatur enim baptiſmus in virtute paſſionis Chriſti, quæ eſt vniuerſalis medicina omnium peccatorum. Vnde Aug. de Baptiſ. Paruul. Generante carne tantummodò trahitur peccatum originale: regenerante autem ſpiritu non ſolùm originalium, ſed etiam voluntariorum fit remiſſio peccatorum.

*Per baptiſmum liberatur homo ab omni reatu peccati.*

Et quia per baptiſmum incorporatur homo paſſioni, & morti Chriſti, efficitúrque eius membrum, ideo communicatur illi in remedium paſſio ſua, ac ſi ipſe paſſus, & mortuus eſſet: ex quo à totius pœnæ reatu liberatur, cùm ſufficienter pro omnibus ipſe ſatisfecerit apud Deum.

*Per baptiſmum non auferuntur pœnalitates præſentis vitæ.*

Non tamen per baptiſmum auferuntur pœnalitates præſentis vitæ: quamuis eius virtute auferantur à iuſtis in reſurrectione. Primò, quia per baptiſmum, vt dictum eſt, homo efficitur Chriſti membrum: quare conueniens eſt, vt id agatur in membro incorporato, quod actum eſt in capite. Chriſtus autem à principio ſuæ conceptionis fuit plenus gratia, & veritate: habuit tamen corpus paſſibile, & mortale, quod poſt mortem, & paſſionem, ad vitam glorioſam reſurrexit. Vnde & Chriſtianus in baptiſmo gratiam conſequitur, quantùm ad animam, habet tamen corpus paſſibile, vt pro Chriſto pati poſſit. ſed tandem ad impaſſibilem vitam reſuſcitabit. Secundò, hoc fuit conueniens propter ſpirituale exercitium: vt pugnans homo contra concupiſcentiam, & alias paſſibilitates, victoriæ coronam acciperet; cuius figura eſt Iud.3 Hæ ſunt Gẽtes, quas Dominus dereliquit, &c. Tertiò, hoc fuit conueniens, ne homines ad baptiſmum accederent propter impaſſibilitatem præſentis vitæ, & non propter gloriam vitæ æternæ: diminuitur tamen concupiſcentia, vt non dominetur, nec ab ipſa baptizatus inuitus ſuperetur.

*Per baptiſmum conferuntur gratia et virtutes.*

Conſequitúrque homo per baptiſmum gratiam, & virtutes: quia incorporatus Chriſto, vt membrum eius, de plenitudine eius accipit, vt dicitur Ioan.1. Significat enim aqua per ſuam ablutionem culpæ emundationem, & per ſuum refrigerium liberationem à pœna: per naturalem verò claritatem ſplendorem gratiæ, & virtutum. Illuminantúrque

*Quidam actus virtutū consequēter attribuū tur baptismo.*

que baptizati à Christo circa veritatis cognitionem, fœcundantúrque ab eo fœcunditate bonorum operum per gratiæ infusionem: quia per baptismum regenerantur in spiritualem vitam, & non in carne, sed in fide Filij Dei viuunt: & sicut à capite naturali deriuatur ad membra sensus, & motus, ita à capite spirituali, quod est Christus, deriuatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, & motus spiritualis, qui est per gratiæ instinctum. Et quamuis aliqui posuerint pueris vsque ad perfectam ætatem non dari gratiam, & virtutes, sed quòd solùm Christi character tunc imprimitur, hoc tamen patet esse falsum: quia pueri efficiuntur Christi membra, sicut adulti, influxúmque gratiæ à capite recipiunt, atque decedentes ad vitam æternam perueniunt: quod aliter non esset verum, cùm gratia Dei sit vita æterna. Sed causa erroris fuit, quia non distinguebant inter actum, & habitum: vnde videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, credebant, eos post baptismum nullatenus virtutem habere: sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex corporali impedimento: sicut in dormientibus euenit, qui ab actibus per somnum impediuntur.

*Pueri in baptismo gratiā & virtutes consequū tur.*

*Per baptismū aperitur ianua cæli.*

Aperitúrque per baptismum ianua regni cælestis, prout per ipsum remouetur culpa & reatus pœnæ, quæ impedimento erant ad talem introitum. Habétque baptismus vnum effectum per se, videlicet regenerare hominem ad spiritualem vitam: & hunc æqualiter facit in omnibus, qui æqualiter se habent ad baptismum. Vnde pueri baptizati in fide ecclesię omnes æqualem percipiunt effectum: sed adulti accedentes ad baptismum per propriam fidem non se æqualiter habent, quia aliqui plus, alij minus de gratia nouitatis accipiunt, prout cum maiori, vel minori deuotione ad baptismum accedunt. Habet etiam effectus alios per accidens, ad quos non est ordinatus baptismus: sed diuina virtus hoc in ipso miraculose operatur. Et istos effectus non æqualiter suscipiunt omnes, etiam si cum æquali deuotione accedant: sed dispensantur tales effectus secundùm ordinem diuinæ prouidentiæ.

*An baptismus habeat æqualē effectum in omnibus.*

*Fictio impedit effectum baptismi.*

Impedítque fictio effectum baptismi: quia requiritur ad iustificationem alicuius per baptismum, vt illum per voluntatem amplectatur: cùm Deus non cogat hominem ad iustitiam. Sed aliquis fictus dicitur per hoc, quòd

voluntas

voluntas eius contradicit baptiſmo, vel eius effectui: vt ſi non credat: vel ipſum ſacramentnm contemnat, ſeu non celebret ſecundùm ritum eccleſiæ, aut indeuotè accedat. Qua fictione recedente tunc incipit valere baptiſmus ad ſalutem: nam cùm aliquid generatur ſimul cum forma recipit effectum formæ, niſi adſit aliquid impediens, quo remoto forma rei generatæ ſuum perficit effectum. Similiter in baptiſmate recipit quis characterem quaſi formam, & recipit proprium effectum: quę eſt gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem: qua remota per pœnitentiam, baptiſmus ſuum conſequitur effectum. q. 69.

*Recedēte fictiōe baptiſmus cōſequitur ſuum effectum.*

## *De Circunciſione, quæ præceſſit Baptiſmum. Cap. 70.*

CIrcunciſio fuit præparatoria ad baptiſmum, & præfiguratiua ipſius ſecundùm quòd antiquis Patribus omnia in figuram futuri contingebant: erat enim quędam proteſtatio fidei, per quam Antiqui aggregabantur collegio fidelium. Baptiſmus autem ſacramentum fidei dicitur: prout per ipſum aggregatur homo congregationi fidelium. Habet itaque ſimilitudiuem circunciſio cum baptiſmo, quantùm ad ſpiritualem effectum baptiſmi: quia ſicut per circunciſionem auferebatur quædam carnalis pellicula, ita per baptiſmum expoliatur homo à carnali conuerſatione.

*Circunciſio fuit præparatoria, & figuratiua baptiſmi.*

Conuenienterque fuit inſtituta tempore Abrahæ, cum ipſe primus acceperit promiſsionem de chriſto naſcituro, atque primus ſe ſegregauerit à ſocietate infidelium. Tempore enim Adæ fides, & ratio naturalis adhuc tantum vigebat in homine, vt non eſſet opus determinari hominibus aliqua ſigna fidei & ſalutis. Tunc autem declinabatur ad idololatriam, & obſcurata erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiſcentiæ. Vnde conuenienter inſtituta eſt circunciſio ad minuendam concupiſcentiam, & fidem profitendam. Conueniénſque fuit ritus circunciſionis in membro generationis. Primò quia ſignum erat fidei, qua Abraham credidit Chriſtum ex ſemine ſuo naſciturum. Secundò, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur. Tertiò, quia ordinabatur

*Conueniēter inſtituta eſt circunciſio.*

*Conueniēs fuit ritus circunciſionis.*

tur ad diminutionem carnalis concupiſcentiæ, quæ maximè viget in membro illo propter abundantiã venereæ delectationis. Determinabatúrq; octauus dies: quia ſignificabatur reſurgentium ætas, in qua ſpiritualis circunciſio perficietur per Chriſtum auferentem ab electis non ſolùm culpam, ſed etiam omnem pœnalitatem. Et reiectis aliorum opinionibus dicendum eſt, in circunciſione gratiam conferri, quantùm ad omnes gratiæ effectus: ſed aliter quàm in baptiſmo. Quia in baptiſmo cõfertur gratia ex virtute ipſius baptiſmi, quam habet, prout eſt inſtrumentum paſſionis Chriſti iam perfectæ. In circunciſione verò conferebatur gratia non ex virtute circunciſionis, ſed ex virtute fidei paſſionis Chriſti, cuius ſignum erat circunciſio: ita quòd homo, qui accipiebat illam, profitebatur ſe ſuſcipere talem fidem, vel adultus pro ſe, aut alius pro paruulis. Vnde ad Rom. 4. dicitur, quòd Abraham accepit ſignum circunciſionis ſignaculum iuſtitiæ fidei: quia iuſtitia erat ex fide ſignificata, & non ex circunciſione ſignificante. Et quia baptiſmus operatur inſtrumentaliter ex virtute paſſionis Chriſti, & non circunciſio, ideo baptiſmus imprimit characterem incorporantem hominem Chriſto, & copioſiorem gratiam confert, quàm circunciſio: maior eſt enim effectus rei præſentis, quàm ſpei. quæſtione ſeptuageſima.

*An circũciſio cõferret gratiam iuſtificantẽ*

## *De Præparatorijs quæ ſimul concurrunt cum baptiſmo.*

## *Cap. 71.*

COnuenienter cathechiſmus baptiſmum præcedit: requiritur enim, vt aliquis fide inſtruatur, antequàm illam accipiat, vt dicit Apoſt. ad Rom. 10. Quomodo credẽt ei, quem non audierunt, aut audient ſine prædicãte. Sic Dominus præceptũ baptizandi Diſcipulis tradens permiſit, Docete omnes Gentes baptizantes, &c. Vita enim gratiæ, in qua regeneratur aliquis per baptiſmum, præſuppoſit vitam naturæ rationalis, in qua homo particeps eſſe poteſt doctrinæ. Debétque exorciſmus præcedere baptiſmum ad dæmones expellendos, ne ſalutem hominis impediant: eſt nanque diabolus humanæ ſalutis hoſtis, habétque ex peccato aliquam poteſtatem ſuper homines. Deſignat itaq; exufflatio in exorciſmo

*Cathechiſmus debet præcedere baptiſmum.*

*Exorciſmus debet præcedere baptiſmum.*

expulsionem dæmonum. Benedictio autem, cum manuum impositione præcludit expulsiua.ne redire possint. Sal in os missum significat receptionem doctrinæ fidei.Narium,& aurium linitio approbationem, & confessionem Christianæ doctrinæ.Olei verò inunctio aptitudinem hominis ad pugnandum contra dæmones. Habéntque sacramentalia hæc aliquem effectum differentem à baptismo. Quia per baptismũ datur gratia ad plenam remissionem peccatorum : per exorcismum autem tollitur impedimentum extrinsecũ,per exufflationes dæmonum potestates expellendo , vt sacramento suscipiendo impedimentum non præstent. Manet tamen in homine dæmonis potestas , quantùm ad maculam peccati,& reatum pœnæ : quousque peccatum per baptismum tollatur. Tollitur etiam impedimentum intrinsecum, inquantùm homo ex infectione peccati originalis sensus præclusos habet ad percipienda salutis mysteria.Vnde per typicam salinam,& sacerdotis tactum diuina sapientia salutem cathecumeni operatur,vt aperiantur ei nares,& aures ad percipiendum odorem Dei, & audiendum mandata eius , atque aperiendos sensus in intimo corde ad respõdendum,vt Rab. dicit.Et officium sacerdotis est catechizare, & exorcizare, sicut & baptizare:sed quantò est potior operatio, tantò principale agens potioribus indiget ministris. Potior autem est operatio sacerdotis in conferendo ipsum sacramentũ,quàm præparatoria eius : vnde diaconi cooperantur sacerdotibus in collatione sacramentorum,inferiores verò ministri, vt lectores,& exorcistæ in præparatoriis ad sacramentum cooperantur.q.71.

*Ea, quæ aguntur in sacramento aliquid efficiunt.*

*Officium sacerdotis est cathechizare,et exorcizare.*

## *De Sacramento Confirmationis.*

## *Cap. 72.*

Confirmatio spirituale sacramentum est : quia vbi occurrit spiritualis gratiæ effectus , ibi spirituale sacramentum ordinatur. Sed sicut in baptismo homo accipit spiritualẽ vitam,ita in confirmatione accipit quasi quandam perfectam ætatẽ spiritualis vitæ.Vnde Melchiades Papa dicit,Spiritus sanctus,qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam:

*Confirmatio est sacramẽtum spirituale.*

tiam: in confirmatione augmentum præstat ad gratiam, in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam, in baptismo abluimur, post baptismum roboramur. Instituítque Christus hoc sacramentum non exhibendo, sed promittendo, vt habetur Ioan. 16. Si non abiero, paracletus, &c. Conueniénsque materia huius sacramenti est chrisma: quia gratia Spiritus sancti in oleo designatur: admiscetúrque ei balsamum propter flagrantiam odoris, incorruptionísque præstantiam, quæ redundat in alios, vt Christi bonus odor simus. Et quia homo, cum ad perfectam ætatē peruenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios, anteà verò quasi singulariter sibiipsi viuit, ideo plenitudo Spiritus sancti datur ad robur: miscétúrque chrisma, & oleum, ad ostendēdam multiplicem virtutem ipsius sancti Spiritus. Et de necessitate tam chrisma, quàm oleum sanctum infirmorum priùs benedicuntur, quàm ad vsum sacramenti adhibeantur: tota enim sacramentorum sanctificatio à Christo deriuatur. Sed considerandum est quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christum vsum esse, videlicet baptismo, & eucharistia: & ex hoc vsu Christi materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Vnde non est necessarium in ipsis, quòd materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi: & si qua adhibetur, ad solennitatem sacramenti pertinet, & non ad necessitatē. Vnctionibus autem visibilibus Christus non est vsus: ne fieret iniuria inuisibili vnctioni, qua ipse vnctus est præ consortibus suis: vnde tàm chrisma, quàm oleū infirmorum priùs benedicūtur, quàm adhibeantur ad vsum sacramenti. Et cùm in hoc sacramento detur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnæ, conuenit hæc forma, Signo te signo crucis, &c. In ipsa enim primò continetur causa ipsa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quæ est sancta Trinitas, cùm dicitur, In nomine Patris, &c. Secundò ipsum robur spirituale, quod confertur homini per sacramentum materiæ visibilis ad salutem, dum dicitur, Confirmo te chrismate salutis. Tertium est signum, quod pugnatori datur, cū dicitur, Signo te signo crucis, in quo rex noster triumphauit, ad similitudinē corporalis pugnæ, dum milites insigniis ducum insigniuntur. Imprimitque characterem sacramentum

*Conueniens materia huius sacramenti est chrisma.*

*Chrisma debet esse per episcopū prius consecratum.*

*Conueniens est forma, Signo te signo, &c.*

confirmationis: per ipsum enim datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras præter illas, ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quæ ad propriam pertinent salutem, prout secundùm seipsum viuit: sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea, quæ pertinent ad pugnam spiritualem cōtra hostes fidei, sicut patet in Apostolis, qui antequam plenitudinem Spiritus sancti acciperent, erát in cœnaculo perseuerantes in oratione, postmodum veró egressi non verebantur publicè fidem fateri etiam coram inimicis fidei Christianæ. Vnde sicut alia est actio hominis statim nati, & alia hominis, qui peruenit ad perfectam ætatem, ita alius est character baptismalis, & alius, qui imprimitur per confirmationem. Præsupponit tamen characterem baptismalem, aliter confirmationem non reciperet confirmatus: quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, sed nullus promouetur ad ætatē perfectam, nisi priùs fuerit natus, ideo confirmatio præsupponit baptismū. Confertúrque in hoc sacramento gratia gratum faciens: quia ( vt dictum est in Prima Parte ) datio, seu missio Spiritus sancti non est sine ipsa gratia gratum faciente: quæ & ad remissionem culpæ, & ad augmentum, & firmitatem iustitiæ confertur. Vnde adultis non debet dari, nisi pœnitentiam repatatis. Debétque omnibus exhiberi hoc sacramentum. Quia sicut de intentione naturæ est, vt omnis, qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perueniat, quamuis hoc propter corporis corruptibilitatem quandoque impediatur, sic magis de intentione Dei est, omnia ad perfectionem perducere: ex cuius imitatione hoc natura participat. Sed anima, ad quam pertinet & spiritualis natiuitas, & perfectio spiritualis ætatis, est immortalis: & sicut tempore senectutis potest consequi spiritualem natiuitatem, ita tempore iuuentutis, vel pueritiæ potest consequi perfectam ætatem, cùm tales corporales ætates animæ non præiudicent. Hinc est, quòd multi pueri, & fœminæ propter robur Spiritus sancti acceptum vsque ad sanguinem pro Christi fide fortiter certauerunt. Conferendúmque est hoc sacramentum in fronte, quia frons est pars corporis maximè manifesta: vt publicè pateat, signo cruci christi hominem esse insignitum, atque

*Per sacramentum confirmationis imprimitur character.*

*Cōfirmatio præsupponit baptismum.*

*In hoc sacraméto confertur gratia gratū faciens.*

*Sacramētū chrismatis est omnibus exhibendum.*

atque demonſtret,ſe nec propter timorem, nec propter erubeſcentiam nomen Chriſti eſſe prætermiſſurũ.In frõte enim timor,& verecundia maximè apparet: tum propter propinquitatem imaginationis,tum etiam,quia Spiritus à corde di rectè ad frontem aſcendunt. Vnde verecundati erubeſcunt: timentes autem palleſcunt. Et cùm ſacramentum iſtud ad robur pugnæ ſpiritualis exhibeatur,ideo qui illud accipit,ab alio teneri debet,quaſi per alium in ſpirituali pugna erudiendus,& quaſi imbecillis, & puer in ſpiritualibus, vt ſuſtentetur ad ſimilitudinem materialium bellorum, in quibus Duces,& Centuriones conſtituũtur, per quos alij gubernentur.

*Chriſma in fronte conferendum eſt.*

*Qui cõfirmatur ab alio teneri debet.*

Et collatio huius ſacramẽti epiſcopis reſeruatur, qui vicem gerentes Apoſtolorum ſummam obtinent in eccleſia poteſtatem:eſt enim hoc ſacramentum quaſi vltima conſummatio ſacramẽti baptiſmi, ita quòd per baptiſmum ædificatur homo in domum ſpiritualem,& quaſi quædã ſpiritualis epiſtola conſcribitur, vt dicit Apoſtolus primæ & ſecundæ ad Corinth.3. Per ſacramentum autem confirmationis quaſi ædificata domus dedicatur in templũ Spiritus ſancti, & quaſi epiſtola conſcripta ſigno crucis ſignatur. Vnde Vrbanus Papa dicit;Omnes fideles per manus impoſitionem epiſcoporum Spiritum ſanctum poſt baptiſmum accipere debent, vt pleni Chriſtiani inueniantur.

*Solus epiſcopus cõfert ſacramentum chriſmatis.*

Conueniénſque eſt ritus huius ſacramenti obſeruatus in eccleſia:quia eius ordinationes ſecundùm Chriſti ſapientiam diriguntur.Et quamuis ex concilio Martini Papæ legatur omni tempore licere chriſma cõficere: quia tamen ſolennis baptiſmus ad quem requiritur chriſmatis vſus in vigilia Paſchæ celebratur, congruè ordinatum eſt,vt per biduum ante Paſcha ab Epiſcopis benedicatur,vt per diœceſim poſſit deſtinari.Et ille dies eſtcõgruus ad materias ſacramentorum benedicendas: cùm in eo fuerit inſtitutum Euchariſtiæ ſacramẽtum, ad quod omnia alia ſacramenta quodammodò ordinantur,q.72.

*Conueniens eſt ritus huius ſacramenti.*

## *De Sacramento Euchariſtiæ ſecundùm ſe.*

### *Cap. 73.*

EVchariſtia eſt ſacramentum. Nam ſicut ad corporalem vitam generatio requiritur,per quã homo accipit vitam

*Euchariſtia eſt ſacramentum.*

& augmentum, quo perducitur ad perfectionem vitæ, sic etiam requiritur & alimentum, quo homo conseruatur in vita. Et ideo sicut ad vitam spiritualem, quæ corporali conformatur, oportuit esse baptismum, qui est spiritualis regeneratio, & confirmationem, quæ est spirituale augmentum, ita oportuit esse Eucharistiæ sacramentum, quod est spirituale alimentum: ad subueniendum enim homini in spirituali vita sacramenta ecclesiæ ordinantur. Et quamuis in hoc sacramento plura sint materialiter, vt cibus, & potus, vnum tamen est formaliter: ad corporalem nanque refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, & potus, & ideo etiam ad integritatem huius sacramenti eadem concurrunt, vt dicitur Ioan. 6. Caro mea verè est cibus, & sanguis meus verè est potus. Vnum enim non solùm dicitur, quod est indiuisibile, sed etiam quod est perfectum, & ad eius integritatem omnia requisita concurrunt: sic itaque ad spiritualem refectionem faciendam hoc sacramentum vnum dicitur. Et quantùm ad rem sacramenti, Eucharistia est de necessitate salutis: quia res huius sacramenti est vnitas corporis Christi mystici, sine qua non potest esse salus. Nullus enim extra ecclesiam saluatur, vt in diluuio per arcam Noë figuratũ fuit. Non tamen hoc modo sacramentum istud est de necessitate salutis, sicut baptismus: differunt nanque in duobus. Primò, baptismus consistit in hoc, quòd perceptio eius est necessaria ad inchoandam vitam spiritualem: Eucharistia verò est necessaria ad consummandam talem vitam. Vnde ille est necessarius, ad principium, Eucharistia verò, vt finis: quare sufficit eam habere in voto, sicut & finis habetur in desiderio, & intentione. Secundò baptismus non potest haberi in voto per aliud sacramẽtum, sed Eucharistia sic: Nam ex hoc quòd pueri baptizantur, ordinantur per ecclesiam ad Eucharistiam. Et sicut ex fide ecclesiæ credunt, sic ex eius intentione illam optant, & per consequens rem ipsius recipiunt. At ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti, vnde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti: ex quibus patet Eucharistiam non hoc modo esse de necessitate salutis, sicut baptismus. Conuenientérque hoc sacramentum pluribus nominibus nominatur secundùm diuersas

*An hoc sacramẽtum sit vnum, vel plura.*

*An Eucharistia sit de necessitate salutis.*

uersas proprietates, & effectus. Nam inquantùm est commemoratiuum dominicæ passionis, quæ fuit verum sacrificium, Sacrificij nomine nuncupatur. Prout verò habet respectum ad ecclesiasticam vnitatem, cui homines per ipsum aggregantur, Communio, vel Synaxis dicitur. Sed vt est præfiguratiuum diuinæ fruitionis, quæ erit in Patria, Viaticum vocatur, quasi viam præbens ad illam. Dicitur etiam Eucharistia, id est bona gratia, vt continens christum plenum gratia: vel aliqua gratia Dei est vita æterna, ad Romanos sexto.

*Conuenienter pluribus nominibus nuncupatur hoc sacramentum.*

Conuenientérque in cœna vltima christi fuit institutum. Primò, ratione continentiæ: continetur enim ipse christus in Eucharistia, sicut in sacramento, discessurus enim ipse christus in propria specie à Discipulis, in sacramentali specie seipsum reliquit, sicut in absentia Imperatoris veneranda eius imago exhibetur. Consecrauit itaque sacramentum corporis, & sanguinis sui, vt iugiter coleretur per mysterium, quod semel offerebatur in cruce. Secundò, quia sine fide passionis christi nunquàm potuit esse salus, vt dicitur ad Romanos tertio. Vnde oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repræsentatiuum dominicæ passionis, cuius in veteri Testamento præfiguratiuum fuit agnus paschalis: in nouo autem fuit rememoratiuum præteritæ passionis hoc sacramentum. Vnde conueniebat, imminente passione priori celebrato sacramento, nouum istud institui. Et quia ea, quæ vltimò dicuntur, maximè memoriæ commendantur ab amicis, cum magis tunc inflammetur affectus, ideo in suo discessu hoc maximum sacramentum corporis, & sanguinis sui voluit instituere, vt in maiori haberetur veneratione.

*Conueniens institutio huius sacramenti.*

Et quantum ad id, quod est sacramentum tantum potissima figura huius fuit oblatio Melchisedech, qui panem & vinum obtulit. Quantùm verò ad christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ fuerunt omnia sacrificia veteris sacramenti, præcipuè sacrificium expiationis, quod erat solennissimum. Sed quantum ad effectum præcipua figura fuit manna, quod in se omne suauitatis odorem habebat. Agnus tamen paschalis, quantùm ad hæc tria, præfigurabat hoc sacramentum. Quantùm enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azimis. Quantùm ad secundùm, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum

*Agnus paschalis fuit potissima figura huius sacramenti.*

liorum Israël: & erat figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantùm verò ad effectum, quia per sanguinem agni protecti sunt filij Israël à deuastante angelo, & educti de Aegyptiaca seruitute. q. 73.

## *De Materia Eucharistiæ quantum ad Speciem.*

## *Cap. 74.*

*Materia huius sacramenti est panis, & vinū.*

CONueniens materia sacramenti Eucharistiæ est panis, & vinum. Primò, quantùm ad vsum sacramenti, qui est manducatio: sicut enim ex pane, & vino communius homines reficiuntur, sic hæc assumuntur in sacramentum ad vsum spiritualis manducationis, & sicut ex aqua communiter fit ablutio, ita in baptismo assumitur ad spiritualem ablutionem. Secundò, quantùm ad passionem Christi, in qua sanguis est à corpore separatus: & ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis, vt sacramentum corporis, & vinum, vt sacramentum sanguinis. Tertiò, quantùm ad effectum consideratum in vnoquoque sumentium hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis, & animæ: & ideo corpus Christi sub specie panis pro salute corporis, & sanguis sub specie vini pro salute animæ offertur. Quartò, quantùm ad effectum respectu totius ecclesiæ, quæ constituitur ex diuersis fidelibus, sicut panis conficitur ex diuersis granis, & vinum ex diuersis vuis: vnde multi vnum corpus sumus. Nec requiritur determinata quantitas panis, & vini ad materiam huius sacramenti, cùm determinetur per comparationem ad vsum fidelium absolutè: alioquin parochianus, paruam curam habens non posset multis hostias consecrare. Sed vsus fidelium est indeterminatus: ergo nec quantitas materię huius sacramenti debet esse determinata. Cuiuslibet enim rei naturalis materia accepit determinationem secundùm comparationem ex ordine ad finem: finis verò Eucharistiæ est vsus fidelium. Debétque triticeus esse panis: quia ad vsum sacramentorum illa materia assumitur, quę communiùs apud homines in talem vsum venit: homines autē cōmuniùs vtuntur triticeo pane, qui conuenientiùs effectum huius sacramenti signific

*Nō requiritur determinata quantitas panis & vini ad hoc sacramētum.*

*Ad hoc sacramētū panis debet esse triticeus.*

significat, cùm magis quàm alij confortet. Creditúrque Christum in hac specie instituisse, quia se grano frumenti comparat, vt dicitur Ioannis 12. Nisi granum frumenti cadens in terram &c. Quòd si modica sit mixtio, ita vt non soluatur eius species, potest ex ea confici panis: qui est materia huius sacramenti. Potéstque in azymo, & fermentato pane confici hoc sacramentum: & vnusquisque ritum suę ecclesiæ seruare debet, peccarétque contrafaciens. Romana enim ecclesia offert azymos panes: quia Dominus sine vlla cōmixtione suscepit carnem. Gręci verò offerunt fermentatum, ex eo quòd sicut Verbum Patris indutum est carne, ita farinæ miscetur fermentum: rationabilior tamen est azymorum consuetudo. Primò, quia Christus prima die azymorum instituit hoc sacramentum, vt habetur Matthæi 26. Marc. 14. & Luc. 22. qua die nil fermentatum in domibus Iudæorum esse debebat. Exod. 12. Secundò, quia panis est propriè sacramentum corporis Christi (quod sine corruptione conceptum est) magis quàm diuinitatis ipsius, vt infrà dicetur. Tertiò, quia hoc magis competit synceritati fidelium, quæ requiritur ad vsum huius sacramenti secundùm Apostolum, primæ ad Corinthios 5. Itaque epulemur in azymis synceritatis, & veritatis. Et vinum vitis est propria materia huius sacramenti. Primò, quidem, quia in eo instituit Christus, vt dicitur Matth. 26. Non bibam amodò de hoc genimine vitis. Secundò, quia ad materiam sacramentorum illud assumitur, quod propriè, & communiter talem habet speciem: sed vinum propriè dicitur id, quod de vite sumitur, alij verò liquores vinum dicuntur secundùm quandam similitudinem. Tertiò, quia vinum vitis, vt lætificans cor hominis, magis competit ad effectum huius sacramenti, qui est spiritualis lætitia. Miscerique debet aqua vino in hoc sacramento. Primò, propter institutionem: probabiliter enim creditur, quòd Dominus hoc sacramentum instituerit in vino permixto aqua, secundùm morem illius terræ. Vnde & Prouerb. 9. Bibite vinum, quod miscui vobis. Secundò, quia hoc conuenit repræsentationi dominicæ passionis, vt dicit Alexand. Papa, Non debet in calice Domini aut vinum solùm, aut aqua sola offerri: sed vtrunque permixtum, quia vtrunque ex latere eius in passione sua profluxisse legitur. Tertiò, quia hoc conuenit ad signi

*An hoc sacramētum conficí debeat in azymo.*

*Vinum vitis est propria materia huius sacramenti*

*Aqua vino est permiscēda in hoc sacramēto.*

ad significandum effectum huius sacramenti, qui est vnio populi Christiani ad Christum. Per aquam enim populum intelligimus, per vinum Christi sanguinem: cùm ergo simul misceantur, Christo populus adunatur. Quartò, quia hoc competit ad vltimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam. Vnde Ambr. de Sacramentis, Redundat aqua in calicem, & salit in vitam æternam. Non tamen est de necessitate sacramenti: quia sacramentũ istud perficitur in consecratione materiæ. Vsus verò fidelium non est de necessitate Sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandam participationem huius sacraméti à fidelibus, inquantùm aqua mixta vino populum Christo adunatum significat: idémque significat aqua profluens ex latere Christi, videlicet ablutionem peccatorum, quæ per eius passionem fiebat. Vnde aquæ permixtio non est de necessitate, sed peccaret contrafaciens. Nec in magna quantitate debet apponi aqua, quia in vinum conuertitur, & vinum in sanguinem: quod fieri non posset, nisi tam modica apponatur, quod cõuertatur in vinũ. Si verò tanta apponeretur, quòd solueretur species vini, nõ vtiq; perficeretur sacramentũ. q. 74.

*Permixtio aqua nõ est de necessitate sacramenti.*

*Aqua debet apponi in parua quantitate.*

## *De conuersione Panis, & Vini, in corpus, & sanguinem Christi.* Cap. 75.

*In hoc sacramẽto est Christi corpus verum.*

Etsi sensu apprehendi non potest, verum Christi corpus & sanguinem esse in hoc sacramento, innititur tamen hoc veritati fidei quæ non potest esse falsa. Cõuenítq; primò perfectioni nouæ legis: quia sacraméta veteris legis in figura continebant verũ sacrificium passionis Christi. Vnde oportuit aliquid plus habere sacramentũ nouæ legis à christo institutum, vt scilicet contineat ipsum passum non solùm in significatione, sed etiã in veritate: quare secundùm Dion. 4. c. Eccl. Hier. est perfectiuum aliorum sacramentorũ, in quibus Christi virtus participatur. Secundò, hoc competit charitati christi, ex qua propter nostram salute naturam sumpsit humanam, suámque promisit præsentiam in præmium: & ne in hac peregrinatione nos destitueret, per veritatem corporis & sanguinis nos sibi coniunxit in hoc sacramento, vt dicitur Ioan. 6. Qui manducat meam carnem, &c. Tertiò, competit hoc perfectioni fidei: quæ sicut est de diuinitate Christi, ita

ita est de eius humanitate. Et quia fides est inuisibilium, sicut diuinitatem suam nobis exhibet inuisibiliter, ita & in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet inuisibili modo: corpus enim Christi in hoc sacramento non est sicut in loco, sed spirituali, atque ineffabili modo huic sacramento proprio. Nec remanet substantia panis, & vini post consecrationem. Sic enim tolleretur veritas huius sacramenti, ad quã pertinet, vt verum Christi corpus in ipso existat, quod quidẽ ibi non est ante consecrationem: quia non potest alicubi aliquid esse vbi priùs non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conuersionem in ipsum, sicut in domo aliqua de nouo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut ibi generatur. Patet autem Christi corpus non incipere esse in hoc sacramento per motum localem. Primò, quia sic desineret esse in cælo: non enim quod localiter mouetur, de nouo peruenit ad aliquem locum, nisi deserat priorẽ, ideo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hîc dici non potest. Secundò, impossibile est, vnum motum eiusdem corporis localiter moti terminari simul ad diuersa loca: cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat, videlicet in pluribus hostiis simul. Vnde relinquitur, quòd non possit aliter corpus Christi incipere esse de nouo in hoc sacramento, nisi per conuersionem substantiæ panis in ipsum. Quòd autem conuertitur aliquid, facta conuersione non manet. Vnde relinquitur, quòd salua veritate huius sacramenti substantia panis post consecrationem remanere non possit. Tertiò, quia hæc positio contrariatur formæ huius sacramenti: in qua dicitur, Hoc est corpus meum. quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret: nunquàm enim substantia panis est corpus Christi. Sed potiùs esset dicendum, Hic est corpus meum. Quartò, quia contrariaretur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia creata ibi esset, quæ non posset adorari adoratione latriæ. Quintò, quia contrariaretur ritui ecclesiæ, secundùm quem non licet sumere corpus Christi post alium cibum, cùm post vnam Hostiam consecratam liceat aliam sumere. Non tamen substantia illa panis, & vini annihilatur: quia si resolueretur in præiacentem materiam, id est in quatuor elementa, cùm post consecrationem nihil

*In hoc sacramẽto nõ remanet substãtia panis, et vini post cõsecrationem.*

*An substãtia panis, vel vini post cõsecratonem annihiletur*

sub

ſub ſpeciebus ſacramenti remaneat, niſi corpus, & ſanguis Chriſti, oporteret dicere, quòd elemẽta illa, in quæ reſoluta eſt ſubſtantia panis, & vini, inde diſcederent, idque ſenſu perciperetur, quod non videtur eſſe: daretúrque aliquod inſtans, in quo ſub aliqua parte hoſtia eſſet Chriſti corpus cum ſubſtantia panis, ſi fieret in vltimo inſtanti annihilatio, vel ſub aliqua parte non eſſet ſubſtantia panis, nec Chriſti corpus, ſi inciperet fieri ante conſecrationem. Nec etiam eſt dare, vnde talis annihilatio cauſetur in hoc ſacramẽto, cùm effectus ſacramenti ſignificetur per formam: ſed per hæc verba formæ, Hoc eſt corpus meum. hoc non ſignificatur: ergo hoc ſacramento non annihilatur ſubſtantia panis, aut vini. Cum itaque Chriſti corpus ſit ibi, ſicut in loco, nec incipiat eſſe denouo per motum localem, neceſſe eſt dicere, quòd incipiat ibi per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, quæ conuerſio ſupernaturalis eſt, & non ſimilis aliis naturalibus, ſoláque Dei virtute perficitur, cuius actio extendit ſe ad totam naturam entis, Potéſtque non ſolum perficere formalem conuerſionem, vt, ſcilicet diuerſæ formæ in eodem ſubiecto ſibi ſuccedant: ſed etiam, vt tota ſubſtantia huius conuertatur in totam ſubſtantiam illius, quod fit in hoc ſacramento, in quo tota ſubſtantia panis conuertitur in totam ſubſtantiam corporis Chriſti, & tota ſubſtantia vini in totam ſubſtantiam ſanguinis. Quare conuerſio iſta non eſt formalis, ſed ſubſtantialis: nec continetur inter ſpecies motus naturalis, ſed proprio nomine dici poteſt Tranſubſtantiatio. Remanéntque accidentia panis, & vini facta cõſecratione, quod factum eſt per diuinam prouidentiam, vt ſub illis ſpeciebus à nobis ſumatur ſacramentum: eſſet enim horribile carnem hominis comedere, & ſanguinem bibere, irrideretúrque hoc ſacramentũ ab infidelibus, ſi ſub ſpecie propria Dominum noſtrum manducaremus. Maximéque ſic proficit ad meritum fidei, dum inuiſibiliter corpus & ſanguinẽ Domini noſtri ſumimus. Nec facta conſecratione remanet in hoc ſacramento forma ſubſtantialis panis: quia ſi remaneret, nihil de pane conuerteretur in corpus Chriſti, niſi ſola materia: vnde ſequeretur, quòd non conuerteretur in corpus Chriſti totum, ſed in eius materiam, quod repugnat formæ ſacramenti, quæ dicit, Hoc eſt corpus meum. Operationes itaque panis, quæ conſequuntur ipſum ratione

*An panis conuerti poſſit in Chriſti corpus.*

*In hoc ſacramẽto remanẽt accidẽtia panis & vini.*

*Facta cõſecratione nõ remanet forma ſubſtantialis panis.*

ratione accidentium, ficut immutare fenfum, & fim. inueniuntur in fpeciebus panis poft confecrationem propter accidentia, quæ remaneut: operationes autem confequentes panem, vel ratione materiæ, vel ratione formæ, vt quòd cõfirmet cor hominis, inueniuntur in hoc facramento nõ propter formam, vel materiam, quæ remaneat, fed quia miraculosè conferuntur ipfis accidentibus, vt infrà dicetur. Inftantaneáque eft ifta conuerfio triplici ratione. Primò, quia fubftantia corporis Chrifti, ad quam terminatur conuerfio, non fufcipit magis, & minus. Secundò, quia in conuerfione ifta non eft aliquod fubiectum, quod fucceffiuè præparetur. Tertiò, quia agitur virtute Dei infinita. Triplici enim ratione aliqua mutatio eft inftantanea. Vno modo ex parte formæ, quæ eft terminus mutationis: fi enim fit aliqua forma, quæ non recipiat magis, & ideo quia forma fubftãtialis non recipit magis, & minus, inde eft, quòd fubitò fit eius introductio in materia. Alio modo ex parte fubiecti, quod quandoque fucceffiuè præparatur ad fufceptionem formæ: vt aqua, quæ fucceffiuè calefit. Quando verò ipfum fubiectum eft in vltima difpofitione ad formam, fubitò recipit ipfam: ficut diaphanum fubitò illuminatur. Tertio modo, ex parte agentis, qui eft infinitæ virtutis. vnde ftatim poteft materiam ad formam difponere. Sic itaque eft conuerfio ifta, quæ perficitur per verba Chrifti à facerdote prolata: datúrque primum inftans, in quo eft ibi corpus Chrifti, non autem datur vltimum inftans, in quo fit fubftantia panis. Sed datur vltimum tempus: cùm non componatur ex inftantibus confequenter fe habentibus, vt in mutationibus naturalibus, ficut probatur in 8. Phyficorum. Et quia hæc conuerfio, quantùm ad aliquid, conuenit cum creatione, & tranfmutatione naturali, & quantum ad aliquid ab vtraque differt, poffumus dicere quòd ex pane fit corpus Chrifti, ficut ex non ente fit ens: quia præpofitio Ex, ordinem fignat. Sed non eft dicendum, quòd panis fit corpus Chrifti, vel quòd de pane fiat corpus Chrifti: quia præpofitio, De, caufam con fubftantialem fignificat: quæ confubftantialitas extremorum in tranfmutatione naturali attenditur fecundùm conuenientiam in fubiecto. Habétque conuerfio ifta commune cum creatione, quòd excellit omnes mutationes: fed ex parte termini, ad quem eft mutatio videlicet ad corpus Chrifti

*Cõuerfio ifta fit in inftanti.*

Christi, ipsam creationem superat transmutatio ista. quæstione 75.

## *De Modo, quo Christus existit in hoc Sacramento.*

### *Cap. 76.*

*Totus Christus sub hoc sacramēto cōtinetur*

TOtum Christum in hoc sacramento esse fides catholica confitetur: dupliciter enim aliquid Christi est in sacramento. Vno modo ex vi sacramenti: alio modo ex naturali concomitantia. Primo modo sub illis speciebus panis, & vini, est substantia corporis, & sanguinis, quæ per verba formæ huius rei effectiua significatur, cùm dicitur, Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus. Sed ex naturali concomitantia in hoc sacramento est id, quod realiter est coniunctum ei, in quod prædicta conuersio terminatur: nam si duo sunt realiter coniuncta, vbicunque est vnum realiter, oportet & aliud esse. Propria autem totalitas substantiæ in hoc sacramento continetur, quæ in parua, & magna quantitate est, sicut tota natura aëris in magno, vel paruo aëre, & tota natura hominis in magno, vel paruo homine. Et sub vtraque specie sacramenti totus est Christus: aliter tamen, & aliter. Sub speciebus enim panis est corpus ex vi sacramenti, & sanguis ex concomitantia, & ècontra. Sic etiam ex concomitantia anima, & diuinitas. Offertúrque sanguis separatus ad repræsentandam passionem Christi, atque ad demōstrandum eius effectum: quia corpus exhibetur ad salutem corporis, & sanguis pro salute animæ. Non tamen alia pars seorsum consecratur: cùm non sint aliæ partes abinuicem separatæ, iuxta illud, Os non comminuetis ex eo. Sic etiam corpus Christi in hoc sacramento est ex vi sacramenti per modum substantiæ, & non per modum illum, quo quantitas dimensiua alicuius corporis est sub quantitate dimensiua loci. Patet autem naturam substantiæ totam esse sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aëris est tota natura aëris: & hoc indifferenter, siue sint dimensiones actu diuisæ, vel etiam actu indiuisæ, sed potentia diuisibiles, & ideo patet totum Christum esse sub qualibet parte specierum panis, etiam integra manente hostia,

*Totus Christus sub vtraque specie cōtinetur*

*Totus Christus est sub qualibet parte specierū panis, et vini.*

ftia, & non folùm cùm frangitur. Ponúntque aliqui exemplum de imagine apparête in fpeculo, quæ vna apparet ipfo integro, fracto autem fingulæ apparent in fingulis partibus fpeculi: quamuis non fit omninò fimile. Quia multiplicatio huiufmodi imaginum accidit in fpeculo fracto propter diuerfas reflexiones ad diuerfas partes fpeculi: hîc verò non eft nifi vna confecratio, propter quam Chrifti corpus eft in hoc facramento. Ex vi itaque facramenti quantitas dimenfiua corporis Chrifti non eft in hoc facramento: patet enim quantitatem dimenfiuam remanere facta confecratione, fola fubftantia panis tranfeunte. Sed quia fubftantia corporis Chrifti realiter non denudatur à fua quantitate dimenfiua, & ab aliis accidentibus, hinc eft, quòd ex vi realis concomitantiæ eft in hoc facramento tota quantitas dimenfiua corporis Chrifti, & omnia accidentia eius. Nec eft diffinitiuè in hoc facramento Chrifti corpus: quia fic non effet alibi quàm in illo altari, vbi conficitur hoc facramentum, cùm tamen fit in cælo in propria fpecie, & in multis altaribus fub fpecie facramenti. Sic etiam non eft circunfcriptiuè: cùm non fit ibi fecundum commenfurationem propriæ quantitatis. Non enim eft Chrifti corpus in hoc facramento, ficut in loco, fed per modum fubftantiæ eo videlicet modo, quo fubftantia continetur à dimenfionibus, vnde accidentia fecundùm realem concomitantiam illud confequuntur. Sic etiam non mouetur per fe fecundùm locum, fed folùm per accidens: quia id, quod non eft in loco, non mouetur per fe in loco, fed folùm ad motum eius, in quo eft. Nec etiam per fe mouetur fecundum effe, quod habet in hoc facramento: quia id, quod de fe habet effe indeficiens, non poteft effe principium deficiendi, fed alio deficiente, hoc definit effe in eo, ficut Deus, cuius effe eft indeficiens, & immortale, in aliqua creatura corruptibili effe definit, per hoc quòd ipfa creatura effe definit. Sic ergo Chriftus, cùm effe habeat indeficiens, & incorruptibile, non definit effe fub facramento, nec per hoc, quòd ipfum definat effe, nec per motum localem fui: fed folùm per hoc, quòd fpecies huius facramenti definunt effe, quia tollitur habitudo corporis Chrifti ad illas fpecies. Vnde Chriftus immobiliter eft per fe loquendo in hoc facramento. Et quia Chrifti corpus per modum fubftantiæ eft in facramento, fubftantia autem

*An tota quātitas dimenfiua corporis Chrifti fit in hoc facramento.*

*Corpus Chrifti non eft in facramēto ficut in loco.*

*An corpus Chrifti fit mobiliter in facramento.*

autem, vt talis, non est visibilis oculo corporali, nec sensui, aut imaginationi subiacet, sed solùm intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ideo, propriè loquendo, corpus Christi secũdùm modum essendi, quem habet in sacramento, neque sensu, neque imaginatione percipi potest, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Diuersimodè autem percipitur à diuersis intellectibus: nam iste modus essendi est penitùs supernaturalis, & ideo ab intellectu diuino secundùm se visibilis est, & per consequens ab intellectu angeli, vel hominis Beati, qui per visionẽ diuinæ essentiæ, secundùm participatam charitatem diuini intellectus, supernaturalia videt. Sed ab intellectu Viatoris non potest conspici nisi per fidem: nec etiam angelus secundùm sua naturalia sufficit videre. Et cùm in hoc sacramẽto miraculosè videtur caro, aut sanguis, aut aliquis puer, si hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur, ac si expressè viderent exteriùs carnem, sanguinem, vel puerum, nulla tamen facta immutatione ex parte sacramenti, imò aliis videntibus sub specie panis, patet non desinere esse Christum sub hoc sacramento tali apparitione facta: cùm nulla immutatio fiat ex parte sacramenti. Nec hoc pertinet ad deceptionem: quia talis species diuinitùs formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, videlicet vt manifestetur Christi corpus esse sub hoc sacramento. Ita etiam sine deceptione Christus apparuit Discipulis euntibus in Emaus. Sed quando contingit talis immutatio realiter exteriùs existens non ad horam, sed per longum tempus permanens, dicendum est manentibus dimensionibus prioribus miraculosè fieri quandam immutationẽ circa alia accidentia, putà figuram, & colorem, vt videatur caro, sanguis, vel puer: nec est ibi deceptio, vt dictum est. Vnde patet remanentibus illis dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, vt infrà dicetur, verè remanere Christi corpus in hoc sacramento. q. 76.

*An sit Christi corpus in hoc sacramento, quando caro, sanguis, vel puer ibi apparet.*

## *De Accidentibus remanentibus in hoc Sacramento.* *Cap. 77.*

*Accidentia remanent sine subiecto in hoc sacramẽto.*

Accidentia panis, & vini remanent sine subiecto in hoc sacramento: non enim manet substantia panis, & vini, in qua

in qua sint: nec sunt in substantia corporis, & sanguinis Christi, sicut in subiecto, cùm substantia corporis humani non possit affici his accidentibus, nec etiam corpus Christi, gloriosum, & impassibile, alterabile est ad suscipiendas tales qualitates. Nec etiam sunt sicut in subiecto in aëre circunstante: quia aër non est susceptiuus talium accidentiũ. Nec talia accidentia sunt vbi est aër: quinimò ad motum harum specierum aër depellitur. Nec dici potest hoc fieri miraculo sẽ virtute consecrationis: quia verba consecrationis hoc hoc non significant. Restat ergo, accidentia in sacramento manere sine subiecto per infinitam Dei virtutem: quæ cõ seruat in esse accidens subtracta substantia: sicut etiã alios effectus naturalium causarum producere potest sine naturalibus causis, & sicut corpus humanum formauit in vtero Virginis sine virili semine. Effectus nanque magis dependet à causa prima, quàm à secunda. Et accidentia remanentia in hoc sacramẽto, dicere oportet esse sicut in subiecto in quantitate dimensiua panis vel vini remanente: patet enim ad sensum aliquid quantùm esse ibi coloratum, & aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur. Vnum nanque accidens dicitur esse subiectum alterius, inquãtùm recipitur in subiecto alio mediante: sicut superficies dicitur subiectum coloris. Vnde quando accidenti diuinitùs datur, vt per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subiectũ esse. Possuntque species istæ aliquid extrinsecum immutare: quia diuina virtute datum est eis, vt remaneant in suo esse, quod habebant existente substantia panis & vini. Vnde omnem actionem, quam poterant agere ipsa substantia existente, possunt etiam agere transeunte illa in corpus, & sanguinem Christi. Vnumquodque enim agit, inquantùm est ens actu, & sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. Species itaque sacramentales, licet sint formæ sine materia, retinent tamen idem esse, quod habebant priùs in materia. Et ideo sicut esse horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis, & vini existente, ita etiam potest corrumpi substantia illa abeunte: corruptibilia autem dupliciter sunt talia accidentia per se, & per accidens. Per se, sicut per alterationem qualitatum, & augmentum, vel diminutionem quantitatis, per additionem, vel diuisionem. Per hunc enim modum cor-

*Quantitas dimẽsiua in hoc sacramẽto subiectũ est aliorũ accidentiũ.*

*Species remanentes in sacramẽto, an aliquid exterius immutare possint.*

*An species sacramentales corrumpi possint.*

rumpi possunt hæc accidentia post consecrationem:quia & ipsa quãtitas dimensiua remanens, potest diuisionem, & additionem recipere,& cùm sit subiectum qualitatum sensibilium,potest etiam esse subiectum alterationis earum, putà si alteretur color,aut sapor panis & vini. Per accidens etiam possunt corrumpi post consecrationem:quia etsi subiectum non remanet,restat tamen esse,quod habebant hæc acciden tia in subiecto,quod est conforme subiecto:& ideo corrumpi potest à contrario agente, sicut corrumpebatur per alterationem substantia panis. Distingui tamen debet inter has corruptiones:quia si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quæ non sufficeisset ad corruptionem panis,& vini, nõ desinit esse Christi corpus in sacramento. Secùs si esset tanta,quòd fuisset corrupta substantia panis : quia tunc non remanet ibi Christi corpus.Et hoc dicitur, siue fiat immutatio ex parte qualitatis, siue quantitatis, putà si pulverizetur panis,& in tam minutas partes diuidatur,quòd iam non remanet species panis:nam tunc non remaneret ibi corpus Christi.

*Ex speciebus sacramentalibus aliquid generari potest.*

Generaturque aliquid ex speciebus sacramẽtalibus,vt patet ad sensum,etsi difficile sit videre, quomodo hoc fiat : pare t enim ex corpore Christi & sanguine non esse, cùm sint hæc incorruptibilia. Nec ibi adest substantia panis & vini, vt suprà dictum est : neque etiam esse potest ex aëre circunstante, vt quidam dixerunt, cùm nulla priùs in aëre circunstante apparuerit corruptio, ex qua vermes, vel cineres generentur,nec talis est aëris natura,quòd ex eo per tales alterationes talia generentur. Possetque contingere in magna quantitate hostias comburi, seu putrefieri, quod non esset possibile tantùm de corpore terreno et aëre generari. Nec etiam dicendum est,substantiam panis, & vini redire : quia sic esset necesse substantiam corporis Christi in illam conuerti,quod non est possibile.Quare dicendum est in ipsa consecratione miraculosè dari quantitati dimensiuæ panis, & vini,quòd sit primum subiectum subsequẽtium formarum, quod est proprium materiæ:& inde omne id sequi, quod ad materiam pertinet.Vnde quidquid posset generari ex materia panis,si adesset,totum potest generari ex prædicta quantitate dimensiua panis,vel vini:non quidem nouo miraculo, sed ex vi miraculi priùs facti. Cùm itaque species sacramen

tales conuerti poſſint in ſubſtantiam aliquam, quæ ex eis generatur, per eandem rationem nutrire poſſunt: quamuis quidam falsò dicant, quod non nutriant, ſed solùm reficiant, & confortent, contrarium enim patet ad ſenſum, ſi vinum, & hoſtiæ in magna quantitate ſumerentur. Species enim ſacramentales, etſi non ſint ea, ex quibus corpus hominis conſtat, conuertuntur tamen in ea (vt dictũ eſt) & ſubſtantię vim habent. Franguntúrque ſpecies iſtæ ſacramentales, vt patet ad ſenſum: fractióque iſta eſt, ſicut in ſubiecto, in quantitate dimenſiua panis, vt alia accidentia. Et ſicut ſpecies iſtæ ſunt ſacramentum corporis Chriſti veri, ita fractio harum ſpecierum eſt ſacramentum dominicæ paſſionis, quę fuit in corpore Chriſti vero. Et quia iſtę ſpecies virtute conſecrationis adipiſcuntur modum eſſendi ſubſtantiæ, ita etiam cõſequuntur modum agendi, & patiendi, vt agere, & pati poſſint quidquid ageret, vel pateretur ſubſtãtia panis, ſi ibi præſens eſſet. Patet autem, quòd ſi ibi eſſet ſubſtantia vini, quòd liquor aliquis poſſet ei miſceri: ſed ſecundùm formam liquoris, & ſecundùm quantitatem diuerſus eſſet effectus. Quare ſi fiat tanta permixtio liquoris, quòd pertingat ad totum vinũ conſecratum, & fiat permixtum, erit aliud numero, & non remanebit ibi ſanguis Chriſti. Si verò fiat tam parua adiunctio, quòd non poſſit diffundi per totum, ſed solùm ad aliquam partem ſpecierũ, deſinit ibi eſſe ſanguis Chriſti ſub illa parte vini conſecrati, & ſub alia remanebit: tandiu enim corpus, & ſanguis Chriſti manet in hoc ſacramento, quandiu ſpecies manent eædem numerò. q. 77.

*Species ſacramẽtales nutrire poſſunt.*

*Species ſacramẽtales frãguntur in hoc ſacramento.*

*An aliquis liquor poſſit commiſceri vino cõſecrato*

## *De Forma huius Sacramenti.* Cap. 78.

SAcramentum iſtud ab aliis differt. Primò, quia hoc perficitur in conſecratione materiæ: alia verò perficiuntur in vſu materiæ conſecratæ. Secundò in aliis ſacramentis conſecratio materiæ conſiſtit solùm in quadam benedictione, ex qua materia conſecrata inſtrumentaliter accipit quandam virtutem ſpiritualem, quæ per miniſtrum animatum inſtrumentum poteſt ad inanimata inſtrumenta procedere. Sed in hoc ſacramento conſecratio materiæ conſiſtit in miraculoſa

*An hæc ſit forma ſacramẽti, Hoc eſt &c.*

raculoſa conuerſione ſubſtantiæ,quæ à ſolo Deo perficitur: vnde miniſter in hoc ſacramento perficiendo nil habet niſi prolationem verborum.Forma itaque huius ſacramenti differt ab aliis:quia illæ important vſum materiæ, videlicet cõſignationem,ordinationem,& ſimil.ſed forma huius importat ſolam conſecrationem materiæ, quæ in tranſubſtantiatione conſiſtit. Vnde formæ aliorum proferuntur ex perſona miniſtri,videlicet,Baptizato te,Cõfirmo te,ſeu per modum imperantis,aut deprecantis,vt in ſacramentis ordinis,& extremæ vnctionis:ſed forma huius profertur quaſi ex perſona ipſius Chriſti loquentis,vt intelligatur miniſtrum nil agere, niſi quòd profert verba Chriſti. Conueniens ergo forma cõſecrationis panis eſt, Hoc eſt corpus meum. Forma enim ſignificare debet, quòd in ſacramento efficitur,videlicet cõuerſionem panis in corpus Chriſti: quæ conuerſio cùm ſit inſtantanea, exprimitur, vt in facto eſſe: quia terminus ad quem habet propriam naturam ſuæ ſubſtãtiæ terminus autẽ à quo non manet ſecundùm ſubſtantiam,ſed ſolùm ſecundũ accidentia, quibus ſenſui ſubiacet.Quare conuenienter terminus à quo exprimitur per pronomen demonſtratiuum relatum ad accidentia manentia:terminus verò ad quem exprimitur per nomen ſignificans naturam eius,in quod fit cõuerſio,quod eſt totum corpus Chriſti.Conueniénſque eſt forma conſecrationis vini, Hic eſt calix ſanguinis mei: vſque ad hæc,Quotieſcunque feceritis. Nam cùm dicitur,Hic eſt calix ſanguinis mei,ipſa conuerſio vini in ſanguinem ſignificatur. Per verba autem ſequentia deſignatur virtus ſanguinis effuſi in paſſione, quæ operatur in hoc ſacramento: quæ quidem ad tria ordinantur. Primò quidem, & principaliter ad adipiſcendam æternam hæreditatem, vt dicitur ad Hebr.10. Habemus fiduciam in introitu Sanctorum:& ideo ponitur, Aeterni teſtamenti. Secundò, ad iuſtitiam gratiæ, quæ eſt per fidem in ſanguine ipſius, vt dicitur ad Roman.3. & quantùm ad hoc ponitur,Myſterium fidei. Tertiò, ad remouenda peccata,quę ſunt iſtorum impedimenta,ſubditur, Qui pro vobis,& pro multis effundetur in remiſſionem peccatorum. Sanguis enim Chriſti emundat conſcientias noſtras, vt dicit Apoſtolus ad Hebræos nono. Et cùm hoc ſacramentum dignius ſit aliis,in verbis formalibus ipſius ineſt quædam

*Conueniens forma eſt, Hoc eſt corpus meum.*

*Conueniens forma conſecrationis vini.*

quædam virtus creata ad conuersionem huius sacramenti faciendam: instrumentalis tamen, sicut & in aliis sacramentis. Hæc enim verba prolata ex persona Christi, & eius mandato, consequuntur virtutem instrumentalem ab ipso Christo, sicut & alia eius facta, vel dicta instrumentaliter salutiferā virtutem habent. Atque vera est prædicta locutio, Hoc est corpus meum, quam intelligere oportet secūdum vltimum instans prolationis verborum: non tamen ita, quòd præsupponatur ex parte subiecti id, quod est terminus cōuersionis, scilicet, quòd corpus Christi sit corpus Christi: nec etiam illud, quòd fuit ante conuersionē, scilicet panis, sed id, quod communiter se habet, quantùm ad vtrunque, scilicet contentum sub illis speciebus in generali. Pronomē enim, Hoc, substantiam demonstrat absque determinatione propriæ naturæ sub accidentibus contentam, quæ primò fuit panis, & posteà est corpus Christi. Fit namque conuersio ista non successiuè, sed in instanti. Consequitúrque suum effectum consecratio panis, antequàm perficiatur forma consecrationis vini: quia requiritur propter verbum præsentis temporis rem significatam simul tempore esse cum ipsa significatione locutionis: alioquin si in futurum expectaretur, non esset verū dicere, Hoc est corpus meū, cùm statim oporteat rem significatam adesse, quæ est effectus huius sacramenti. Vnde post prolationem verborum, statim Christi corpus adoratur: adéstque ibi sanguis per realem concomitantiam ex vi sacramenti, sicut èconuerso in consecratione vini. Atque hoc sacramentum est vnum perfectione, etsi ex duobus constituatur, cibo videlicet, & potu. q. 78.

*An prato, dictis verbis insit aliqua virtus creata efficina consecrationis.*

*An hac locutio sit vera, hoc est corpus meum.*

*Forma consecrationis panis consequitur effectū ante consecrationē vini.*

## *De Effectibus huius Sacramenti.*

### *Cap. 79.*

PEr hoc sacramentum gratia cōfertur: consideratur enim eius effectus primò, & principaliter ex eo, quòd in ipso continetur Christus, qui sicut visibiliter veniēs in mundum, vitam gratiæ contulit mundo, ita in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiæ operatur in ipso, vt dicitur Ioan. 6. Qui manducat me, viuet propter me. Secundò conside-

*Per hoc sacramētum confertur gratia.*

ratur, quòd per hoc sacramentum repræsentatur passio christi: vnde effectus remissionis peccatorum factus per ipsum, fit etiam per hoc sacramentum, vt dicit Chrysost. super Ioan. decimonono. Tertiò, cõsideratur effectus eius ex modo quo traditur hoc sacramentum per modum cibi, & potus: & ideo omnem effectum, quem facit cibus, & potus naturalis in vita corporali sustentando, augendo & reparando, facit hoc sacramentum in vita spirituali. Quartò, consideratur effectus ex speciebus, in quibus traditur sacramentum: constat enim panis, & vinum ex multis acinis in vnum constitutis: quod charitatem designat, quæ sine gratia non est. Et tam ex ipso christo contento, quàm ex repræsentatione passionis eius, effectus huius sacramenti est adeptio gloriæ: per suam enim passionem aperuit nobis christus aditum vitæ æternæ. Non tamen statim introducit in gloriam, vt priùs compatiamur simul, & posteà conglorificemur: cuius figura legitur 3. Reg. 19. de Helia qui comedit, & bibit, & ambulauit in fortitudine cibi illius 40. diebus vsque ad montem Dei Horeb. Quod sacramentum si consideratur secundùm se, virtutem habet ex passione christi ad remittenda quæcunque peccata. Si verò consideratur per comparationé ad eum qui suscipit hoc sacramentum, habentem conscientiam peccati mortalis, tunc impeditur eius effectus: tum quia talis non viuit spiritualiter, & sic non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viuentis: tum etiam quia non potest vniri christo, dum est in affectu peccandi mortaliter.

*Effectus huius sacramẽti est adeptio gloriæ.*

*An effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.*

Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccatorum dupliciter. Vno modo non perceptum actu, sed voto: sicut cùm quis prius iustificatur à peccato. Alio modo perceptum ab eo, qui est in peccato mortali: cuius conscientiam, & affectum non habet. Forte enim primò non fuit sufficienter contritus: sed postea deuotè, & reuerenter accedens consequitur, per hoc sacramentum charitatis, quæ contritionem perficiet, & remissionem peccati sortietur. Cùm itaque petimus, vt hoc sacramentum sit ablutio scelerum, intelligitur eorum, quorum notitiam non habemus, vel vt contrario perficiatur, seu vt robur detur ad scelera vitanda. Et virtute huius sacramenti peccata venialia remittuntur: sumitur enim sacramentum istud sub specie cibi nutrientis, nutrimentum autem cibi est necessarium corpori

pori ad reſtaurandum id quod deperditur quotidie per actionem caloris naturalis. Sed ſpiritualiter in nobis aliquid quotidie deperditur ex calore concupiſcentiæ per peccata venialia, quæ diminuunt feruorem charitatis, ideo competit huic ſacramento, vt ipſa venialia remittat: quod etiam facit res huius ſacramenti, quæ eſt charitas, non ſolùm quantùm ad habitum, ſed etiam quantùm ad actum, qui excitatur in hoc ſacramento. Et quia ſacramentum iſtud eſt ſacrificium, & ſacramentum, prout offertur, & ſumitur: ideo ſi conſideratur, vt ſacrificium, habet vim ſatisfactiuam: in ſatisfactione autem magis attenditur affectus offerentis, quàm quantitas oblationis, vt dicitur de vidua illa Luc. vigeſimoprimo. Quare etſi oblatio iſta ſufficiat pro omni pœna, eſt tamen ſatisfactoria pro offerentibus ſecundùm quantitatem deuotionis, & non pro tota pœna. Si verò conſideratur, vt ſacramentum, directè habet illum effectum, ad quem inſtitutum eſt, videlicet ad ſpiritualiter nutriendum per vnionem ad chriſtum, & membra eius: ſicut & nutrimentum vnitur nutrito. Sed quia vnio fit per charitatem, ex cuius feruore conſequitur quis remiſſionem non ſolùm culpæ, ſed etiam pœnę, hinc eſt, quòd ex conſequenti per quandam concomitantiam ad principalem effectum conſequitur homo remiſſionem pœnæ, non quidem totius, ſed ſecundùm modum ſuæ deuotionis, & feruoris. Præſeruatúrque homo per hoc ſacramentum à peccatis futuris. Nam ſicut per cibum, & medicinam interius roboratur natura hominis contra interiora corrumpentia, & præſeruatur à morte futura, & ſicut per arma, quibus tegitur corpus, contra exteriores impugnationes munitur, ſic per hoc ſacramentum coniungitur Chriſto, & tanquam per cibum ſpiritualem, & medicinam roboratur vita ſpirituali, repelluntúrque exteriores dæmonum impugnationes. Vnde dicit Chriſoſtomus ſuper Io. Vt leones flammam ſpirantes, ſic ab illa menſa diſcedimus terribiles effecti diabolo.

Prodéſtque hoc ſacramentum ſumentibus & per modum ſacramenti, & per modum ſacrificij: quia pro omnibus offertur, vt dicitur in canone Miſſæ. Replentur enim ſumentes omni cæleſti benedictione: etſi poſt ſacramentum aliquando contingat peccare per arbitrij flexibilitatem. Illis verò qui non ſumunt, prodeſt per modum ſacrificij plùs,

*Per hoc ſacramẽtum remittũtur venialia.*

*An tota pœna remittatur per hoc ſacramentum.*

*Per hoc ſacramẽtum præſeruatur homo à peccatis futuris.*

*Prodeſt hoc ſacramentum alijs quã ſumentibus.*

&c minùs, secundùm eorum deuotionem maiorem, vel minorem ad ipsum. Peccata verò venialia dupliciter considerantur. Vno modo prout sunt præterita, & sic non impediunt huius sacramenti effectum, quia potest aliquis post multa peccata venialia tam deuotè accedere ad sacramentum, vt plenariè huius sacramenti effectum consequatur. Alio modo prout sunt præsentia: & sic non in toto impediunt effectus huius sacramenti, sed in parte. Est enim effectus sacramenti non solùm adeptio habitualis gratiæ, vel charitatis, verùm etiam actualis quędam refectio dulcedinis spiritualis, quę quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum mente distractus per peccata venialia: sed non tollitur augmentum habitualis gratiæ, vel charitatis. q. 79.

*An impediatur effectus huius sacramenti per peccata Venialia.*

## *De Vsu huius Sacramenti in communi.*

## *Cap. 80.*

DVo sunt modi manducandi corpus christi. Vnus sacramentalis, & alius spiritualis. Sacramentalis verò, qui ad spiritualem pertingit, non diuiditur contra spirualem, sed includitur ab eo: quia & sacramentum, & effectus eius sumitur. Ille autem qui sacramentalis solùm est, effectum sacramenti non consequitur: sed sicut imperfectum contra perfectum diuiditur. Solúsque homo spiritualiter christum manducat in hoc sacramento: angeli enim spiritualiter manducant, prout in sua specie consistit, & sic manifesta visione fruuntur, quam nos expectamus, & ideo dicitur panem angelorum manducare homo, quia primò, & principaliter est ipsorum, qui fruuntur in specie propria, secundario verò est hominum, qui sub sacramento christum accipiunt. Sacramentaliter autem christi corpus manducare potest non solùm iustus, sed etiam peccator: quamuis quidam falsò crediderint, subitò desinere esse christi corpus sub illis speciebus, cum labia peccatoris ipsum pertingunt, quod derogat veritati huius sacramenti, quia vt dictum est, corpus christi tandiu ibi est, quandiu species manent. Sed istę tantùm manent, quantum maneret substantia panis, si ibi adesset: substantia verò panis à peccatore assumpta, non statim desineret

*Duo modi mãducandi corpus Christi.*

*An solus homo spiritualiter manducet hoc sacramẽtum.*

*An peccator sacramentaliter mãducet hoc sacramentum.*

ret esse, imo maneret quandiu per calorem naturalem digereretur. Quare tandiu christi corpus à peccatoribus sumptum manet sub speciebus sacramentalibus. Mortalitérque peccat peccator christi corpus sacramentaliter sumendo: duplex enim est res huius sacramenti. Vna quidem significata, & contenta, videlicet ipse christus. Alia significata, & non contenta, scilicet corpus christi mysticum, quod est societas sanctorum. Ille ergo, qui sumit hoc sacramentum, ex hoc ipso significat, christo se esse vnitum, & membris eius incorporatum: quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Vnde patet quòd qui cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in ipso committit: quare tanquam sacramenti violator sacrilegium incurrit. Non tamen est istud peccatum grauissimum omnium peccatorum: quia grauius vnum dicitur alio, vno modo per se, alio modo per accidens. Per se autem attenditur grauitas ex parte obiecti: cùm tantò grauius sit peccatum, quantò id, contra quod peccatur, est maius. Et quia diuinitas christi maior est sua humanitate, & ipsa humanitas est potior sacramentis humanitatis, hinc est quòd sunt grauissima peccata, quæ committuntur in Deum, vt blasphemia, & infidelitas. Secundariò autem sunt grauiora peccata quæ committuntur in humanitatem christi. Tertio autem loco, quæ committuntur contra sacramenta pertinentia ad humanitatem christi: & post hæc sunt alia peccata commissa contra puras creaturas. Per accidens verò vnum peccatum est grauius àlio ex parte peccantis: vt peccatum ex ignorantia, vel infirmitate leuius est peccato ex contemptu, vel ex certa scientia, & sic de aliis circunstantiis. Vnde peccatum istud in quibusdam potest esse grauius sicut in his, qui accesserunt ex contemptu ad hoc sacramentum: in quibusdam minus graue, vt in accedentibus cum mortali ex quodam timore, ne in peccato deprehendantur. Manifestis itaque peccatoribus, & petentibus non debet sacra communio dari, si verò non sunt manifesti, sed occulti, non potest eis denegari: quia quilibet Christianus ex hoc ipso, quòd baptizatus est, admittitur ad dominicam cœnam, nec potest ei ius suum tolli, nisi pro aliqua causa manifesta. Potest tamen sacerdos, qui conscius est criminis,

*Mortaliter peccat qui sumēdo corpus Christi in peccato.*

*An hoc peccatū sit grauissimū omniū aliorum.*

*An sacerdos possit denegare corpus Christi peccatori petenti.*

occultè monere ipsum peccatorem occultum, vel in publico generaliter omnes, ne accedant ad mensam Domini antequam pœniteant de peccatis, & ecclesiæ reconcilientur. Circa verò nocturnam pollutionem, ex necessitate solùm peccatum mortale impedit à sumptione sacramenti, quia per se non est mortalis: vnde si causa eius intrinseca, vel extrinseca corporalis, seu spiritualis sit cum peccato mortali: ab ipsa cessandum est. Si verò sit sine peccato mortali, non impedit, maximè quando pollutiones istæ sunt diuturnæ: ex quadam verò congruentia per illum diem impediunt, propter reuerentiam tanti sacramenti, maximè quando adest euagatio mentis cum turpi imaginatione, ex qua sequitur nocturna pollutio, aut non est diuturna immunditia. Hoc tamen impedimentum, quod prouenit ex condecentia, postponi debet propter aliquam necessitatem, puta si dies est festus, aut alia adsit necessitas celebrandi presbytero curato. Et quamuis secundùm se peccatum mortale solùm impediat à sumptione huius sacramenti propter repugnantiam ad significatum eius, impedit etiam potus, & cibus præassumptus ex prohibitione ecclesiæ. Quod fecit primò in honorem sacramenti, vt intret in os hominis nondum infectum aliquo cibo, vel potu. Secundò, vt detur intelligi, quòd christus, qui est res huius sacramenti, debet prius fundari in cordibus nostris. Tertiò propter periculum vomitus, & ebrietatis inordinatè vtentium cibo, & potu. Ab hac tamen regula generali excipiuntur infirmi: si dubitatur, quòd sine communione decederent. Et illis, qui nunquam habuerunt vsum rationis non est exhibendum hoc sacramentum, cùm in eis nullo modo præcesserit istius sacramenti deuotio. Si verò non semper caruerunt vsu rationis, tunc si prius, quando erant compotes mentis apparuit in eis deuotio in articulo mortis debet sacramentum exhiberi: nisi timeatur de vomitu, vel expuitione, vt legitur in Decret. vigesimasexta quæstion. secunda, Is, qui in infirmitate. Habentibus autem debilem vsum rationis, non est denegandum sacramentum, cùm deuotionem habere possint ad sacramentum. Sic etiam pueris qui aliqualem vsum habent rationis. Licétque quotidie sumere hoc sacramentum, si quis se paratum ad hoc inueniat, vt cum reuerētia, & deuotione accipiat:

*An nocturna pollutio impediat à sumptione sacramēti.*

*Cibus & potus assumptus impedit sumptionē huius sacramēti.*

*An usum rationis nō habentes debeant hoc sacramentum suscipere.*

accipiat: sicut enim quotidie indiget homo salutifera Christi virtute, sic potest quotidie hoc sacramentum laudabiliter suscipere. Nec licet à communione omninò cessare: quia spiritualiter saltem omnes manducare tenentur, quòd est Christo incorporati, siue quo non potest esse salus. Sed spiritualis manducatio includit desiderium percipiendi hoc sacramentum, quod cùm fieri potest, adimpleri debet: vnde patet, teneri hominem ad hoc sacramentum sumendum non solùm ex statuto ecclesiæ determinatis temporibus, sed etiam ex mandato Domini dicentis, Lucæ 22. Hoc facite in meam commemorationem. Et circa vsum huius sacramenti duo considerari possunt. Vnum ex parte ipsius sacramenti: aliud ex parte sumentium. Ex parte enim sacramenti conuenit, quòd vtrunque sumatur, scilicet corpus, & sanguis, quia in vtroque consistit perfectio sacramenti: vnde sacerdos, ad quem pertinet consecrare, & perficere, nullo modo debet, cùm consecrat, corpus sine sanguine sumere. Sed ex parte sumentium propter reuerentiam, & cautelam, prouidè obseruatur, vt populo sanguis sumendus non detur: ne aliquid accidat, quod vergat in iniuriam tanti mysterij, cùm creuerit multitudo populi Christiani, in quo sunt iuuenes, senes, & paruuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, vt cautelam debitam adhibeant circa vsum sacramenti. Nec ex inde sequitur aliquod detrimentum: quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert, & sumit, & sub vtraque specie totus Christus continetur. q. 80.

*Licet quotidie sumere hoc sacramentum.*

*Non licet à communione omninò cessare.*

*An liceat sumere Christi corpus sine sanguine.*

## *De Modo, quo Christus vsus est hoc Sacramento.*

## *Cap. 88.*

CHristus in vltima cœna suum corpus sumpsit, & sanguinem, & posteà sumendum Discipulis tradidit. Sic enim priùs baptizari voluit, quàm aliis baptismũ traderet: ea nanque, quæ docebat, primitùs obseruabat. Et quamuis Christo ex hoc sacramento gratia non fuerit augmentata, habuit tamen quandam spiritualem delectationem in noua institutione huius sacramenti. Vnde dicitur Luc. 22. Desiderio, & c. Dedítque Iudæ corpus suum, & sanguinem, vt nobis

*An Christus sumpserit suũ corp' & sanguinẽ.*

*Iudas sũpsit hoc sacramẽtum.*

bis daret exemplum: cùm peccatum illius esset occultum, & sine accusatore, quod non debebat propalari. Vnde exasperatus Iudas ex hoc maiorem sumeret occasionem peccandi. Idémque corpus passibile, & mortale, prout tunc erat, Discipulis dedit: impassibili tamen modo sub specie sacramenti, sicut inuisibiliter, quod erat in se visibile. Corpus enim Christi, secundùm quòd est sub sacramento, non comparatur ad ea, quæ circunstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt: sed mediantibus dimensionibus specierum panis, & vini. Quare species illæ sunt, quæ patiuntur, & videntur, non autem ipsum corpus Christi. Et si in triduo passionis in pixide fuisset seruatum hoc sacramentum, vtique in ipso mortuum esset: corpus enim Christi idem est in substantia in sacramento, & in propria specie, sed non eodem modo, quia in propria specie contingit circunstantia corpora per proprias dimensiones, sed non prout est in sacramento. Vnde quicquid pertinet ad Christum, secundùm quòd in se est, potest attribui ei & in propria specie, & in sacramento existenti, vt viuere, mori, dolere, animatum, & inanimatum esse. Illa verò, quæ conueniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca possunt attribui ipsi existenti in propria specie: sed non prout est in sacramento, vt irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, & simil. & ideo Christus, secundùm quòd est sub hoc sacramento, pati non potest: potest tamen mori, passio nanque conuenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. quæst. 81.

*Christus tale corpus tunc dedit Discipulis, quale habuit.*

*An Christi corpus si fuisset seruatum in sacramẽto tempore mortis, ibi fuisset mortuum.*

## *De Ministris huius Sacramenti.*

## *Cap. 82.*

*Cõsecratio huius sacramẽti est propria sacerdotis.*

COnsecratio sacramenti huius propria est sacerdotis: conficitur enim in persona Christi. Vnde cùm ex persona alterius fiat, oportet accipere potestatem ad id peragendum. Traditur autem potestas ista sacerdotibus in sua ordinatione, cum eis dicitur, Accipite potestatem offerendi sacrificium tàm pro viuis, quàm pro defunctis. Episcopis verò traditur potestas, vt agant in persona Christi super corpus eius mysticum: vnde tradunt non solùm populo, sed

etiam

etiam sacerdotibus ea, ex quibus possunt propriis officiis vti: sicut sunt consecrationes ecclesiarum, & altarium, benedictio olei, chrismatis, & infirmorum, atque similia, quæ ipsis reseruantur, sicut principibus totius ecclesiastici ordinis. Possúntque plures sacerdotes vnam, & eandem hostiam consecrare: nec propter hoc iteratur consecratio super ipsam, cùm omnium intentio feratur ad idem instans consecrationis. Sacerdotes enim, cùm ordinantur, constituuntur in gradu eorum, qui à Domino potestatem acceperunt consecrandi in cœna: vnde secundùm consuetudinem quarundam ecclesiarum, sicut Apostoli Christo cœnanti concœnauerunt, ita noui ordinati Episcopo ordinanti concelebrant. Pertinétque dispensatio corporis Christi ad sacerdotem, cùm in persona Christi consecret:, ipse autem Christus, postquàm consecrauit aliis dispensauit. Constituitur etiam sacerdos medius inter populum, & Deum: vnde sicut ad eum pertinet populi dona offerre Deo, ita ad ipsum pertinet dona diuinitùs sanctificata populo tradere. Hoc etiam conuenit propter reuerentiam tanti sacramenti, quod à nulla re contingitur nisi consecrata: quare consecrantur calices, corporalia, similiter & manus sacerdotis. Tenetúrque sacerdos consecrans sumere sacramentum: qui enim sacrificium offert; sacrificij particeps fieri debet de illo sumens, vt dicit Apostolus 1. ad Corint. 10. Nónne qui edunt hostias, participes sunt altaris? & cùm illud populo dispenset, primus esse debet ad sumendum ostendens, se esse diuinorum dispensatorem. Et quia sacerdos non virtute propria, sed in persona Christi, sicut eius minister, hoc sacramentum consecrat, ideo non minus perficit malus, quàm bonus: habet enim Christus & bonos, & malos ministros, atque ad eius excellentiam pertinet, vt ei seruiant boni, & mali, atque vt in eius gloriam omnia ordinentur per eius prouidentiam. Verbo nanque creatoris, & virtute Spiritus sancti perficitur, vt dicit August. in lib. de Corp. Domini. In Missa autem duo considerantur; ipsum sacramentum, quod est participale, & orationes, quæ fiunt in ea pro viuis, & mortuis. Quantùm ad primum, non minùs valet Missa mali, quàm boni, quia vtrobique idem conficitur sacramentum: orationes autem dupliciter considerantur. Vno modo, prout

*Plures sacerdotes possunt eandem hostiam consecrare.*

*Dispensatio huius sacramenti pertinet ad sacerdotem.*

*Sacerdos consecrans tenetur sumere sacramentum.*

*Malus sacerdos sacramentum perficit.*

*An missa mali sacerdotis minùs valeat, quàm missa boni.*

prout habent efficaciam ex deuotione orantis: & sic non est dubium, quòd Missa melioris sacerdotis est magis fructuosa. Alio modo, prout oratio profertur à sacerdote in persona totius ecclesiæ, cuius sacerdos est minister, quod ministerium etiam in peccatoribus manet: & quantùm ad hoc, est fructuosa oratio peccatoris in Missa, & aliæ orationes in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiæ, non autem orationes priuatæ, quia execrabiles sunt, vt dicitur Prouerb. 28. Sed hæretici, schismatici, & excommunicati verum Christi corpus efficiunt veritate sacramenti, non autem verum veritate fructus. In consecratione enim loquuntur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerunt per ordinis potestatem: vnde verum Christi corpus, & sanguinem consecrant. Sed quia ab vnitate ecclesiæ sunt separati, orationes eorum efficaciam non habent, peccántque facientes: quare ad Ecclesiam redeuntes non reordinantur, vt dicit Augustinus in 2. contra Parm. Degradati etiam potestatem consecrandi non admittunt: quia potestas ista ad characterem sacerdotalis ordinis pertinet, qui character perpetuus est, cùm per consecrationem quandam detur. Et ideo iterari non potest: nec episcopus posset offerre: nòn enim dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cuius effectus per hominem non tollitur, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem. Cùm autem tales non rectè vtantur, quamuis verè conficiant, imò peccent, non licet ab eis communionem accipere, aut eorum Missam audire: qui enim dixerit eis, Aue, communicat operibus illorum malignis, vt dicitur in 2. can. Ioan. quia per sententiam ecclesiæ ab executione consecrandi sunt priuati. Sed à peccatoribus licet communionem accipere, & Missam eorum audire vsque ad sententiam ecclesiæ: quamuis quantùm ad se, ex diuina sententia sint suspensi, non tamen quantùm ad alios. Nec licet sacerdoti à consecratione omninò abstinere: quia quilibet tenetur vti gratia sibi data, cùm fuerit opportunum. Sed opportunitas offerendi sacrificium non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet ministrari sacramenta, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione huius sacramenti

*Hæretici, schismatici, et excommunicati, an possint cōsecrare.*

*Degradati an conficiant sacramentum.*

*An liceat talium missam audire, & cōmunionē ab eis recipere.*

*Non licet sacerdoti omnino abstinere à celebratione.*

menti sacrificium offertur. Quare sacerdoti etiam non habenti curam animarum, non licet omnino cessare, cùm saltem celebrare teneatur in præcipuis festis, & maximè illis diebus, quibus fideles communicare consueuerunt. q. 82.

## *De Ritu huius Sacramenti. Cap. 83.*

Celebratio sacramenti huius immolatio dicitur. Vno modo, quia imago quædam est repræsentatiua passionis Christi, quæ est vera immolatio. Alio modo immolatio dicitur, quantùm ad effectum passionis eius: cùm per hoc sacramentum participes efficiamur fructus dominicæ passionis. Sed quantùm ad primum modum, poterat dici, Christum immolari etiam in figuris veteris Testamenti: quantùm verò ad secundum, proprium est huic sacramento, quòd in eius celebratione Christus immoletur in altari, quod crucem repræsentat. Et conuenienter determinatur tempus celebrationis ab hora tertià vsque ad nonam: quia in ipsa repræsentatur mysterium passionis, quæ ea hora fuit. Quotidiéque sumitur: quia quotidie fructu eius egemus propter quotidianos defectus. In die tamen parasceues non consecratur, cùm recolatur passio ea die, prout realiter gesta est: vnde cessat repræsentatio, sed quod pridie reseruatum erat, sumitur propter eius fructum. In die verò Natiuitatis tres Missæ celebrantur propter triplicem Christi natiuitatem. Quarum vna est æterna, & quantùm ad nos occulta: & ideo cantatur in nocte, Dominus dicit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te. Alia est spiritualis, qua Christus oritur tanquàm lucifer in cordibus nostris: quare cantatur Missa in aurora, in cuius introitu dicitur, Lux fulgebit hodie super nos. Tertia est natiuitas temporalis, & corporalis secundùm quàm nobis visibilis processit ex vtero virginali carne indutus vnde cantatur in clara luce, Puer natus est nobis. Et oportet hoc sacramentum celebrari in domo, & vasis sacris propter reuerentiam sacramenti, & ad repræsentandũ eius effectum: nam lineus pannus requiritur propter munditiã eius, & calix propter periculum. Celebratúrque in domo, in qua ecclesia designatur, etsi extra portam

*In hoc sacramẽto Christus immolatur.*

*Conuenienter determinatur tẽpus celebrationis*

*In domo, & vasis sacris celebratur hoc sacramentum*

Christus

Christus passus sit, vt ostenderet non pro solis Iudæis mortuum esse. Consecrantúrque ecclesię, & altaria: non quia sint gratiæ susceptiua, sed quia ex ea quandam spiritualem virtutem adipiscuntur, per quam diuino cultui apta redduntur, & inde paratiores redduntur homines ad deuotionem. Ideò quæ probabiliter à quibusdam dicitur in ecclesiis consecratis remitti peccata venialia, in eius ingressu, sicut per aspersionem aquæ benedictæ: quia consecratio altaris repræsentat christi sanctitatem, & consecratio ecclesiæ sanctitatem eius, & in Psal. dicitur, Benedixisti Domine terram tuam, &c. ideo solennitas earum celebratur octo diebus, ad designandam beatam resurrectionem Christi & membrorum ecclesiæ. Et quia in hoc sacramento totum mysterium nostrę salutis comprehenditur, ideo præ cæteris cum maiori solennitate agitur. Prima ergo pars est laus diuina, quæ fit in introitu, & quasi semper de Psalmis sumitur: quia per modum laudis comprehendunt quidquid in sacra Scriptura cōtinetur. Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dum pluries misericordia petitur, dicendo, Kyrie eleison. Tertia pars commemorat cælestem gloriam, ad quam tendimus post præsentem miseriam, cum dicitur, Gloria in excelsis. Quarta orationem facit: posteà legitur epistola ad instructionem, & cantatur Graduale, quod profectum vitæ significat: vel Tractum, qui desinat spiritualem gemitum, legitúrque Euangelium per diaconos, qui sunt primi ministri: & quia Christo credimus, subitò cantatur Symbolum, maximè diebus festis Christi, beatæ Virginis, & Apostolórum, qui hanc fidem fundauerunt. Populo igitur instructo, acceditur ad celebrationem mysterij, quod offertur, consecratur, & sumitur vt sacramentum. Circa oblationem duo agūtur, scilicet laus populi in cantu offertorij, per quod significatur lætitia offerentium, & oratio sacerdotis, qui petit, vt oblatio populi sit Deo accepta: & posteà orat dicēs, Domine Deus custodi hanc voluntatem. Deinde circa consecrationem excitatur populus ad deuotionem in Præfatione: vnde & monetur sursùm cor habere ad Dominum. Finita Præfatione, populus deuotè laudat deitatē Christi cum angelis dicens, Sanctus, &c. & humanitatem cum pueris dicens, Benedictus qui venit, &c. Deinde sacerdos secretò commemorat,

*Conuenientèr ordinātur, quæ dicūtur circa hoc sacramentum.*

morat, primò quidem eos pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro vniuersali ecclesia, pro his, qui in sublimitate sunt constituti, & specialiter quosdam, qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundò implorat Sanctos, & consecrat: posteà excusat præsumptionem per obedientiam, petítque hoc sacrificium, quantùm ad nos, esse acceptum. Præparátq; populum, primò per orationem Dominicam ad percipiendum, secundò per pacem. Deinde percipitur sacramentum, & Missæ celebratio in gratiarum actione terminatur. Sunt etiam conuenientia ea, quæ in celebratione huius sacramenti aguntur: significant enim verbis, vel factis aliqua pertinentia ad passionem Christi, vel ad corpus mysticû, seu ad vsum huius sacramenti, qui debet esse cum deuotione & reuerentia, vt lotio manuum, & thurificatio, ad repræsentandum effectum gratiæ, qua sicut bono odore Christus plenus fuit, & ab eo deriuatur ad fideles officio ministrorum. Consignatio crucis, quia ex virtute eius fructum sacrificij recipimus. De particularibus signis latè rationes reddit auctor, repræsentant enim ea, quæ in passione Christi facta sunt. Quinquies se vertit ad salutandum populum sacerdos, ad designandum, quòd quinquies in die resurrectionis manifestauit se Dominus: salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus, quibus se conuertit ad populum, & bis, quando se conuertit, scilicet cùm ante Præfationem dicit, Dominus vobiscum, & cum dicit, Pax Domini sit semper vobiscum: ad designandā gratiam septiformem Spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis, prima vice debet dicere, Pax vobis; vt Christus Discipulis resurgens dixit, cum eius personam præcipuè repræsentet. Pars hostiæ in calicem ponitur, & significat eos, qui viuunt in hoc mundo: pars extra calicem seruata plenè Beatos designat, quantùm ad animam, & corpus. Pars verò comesta cęteros, vel diuisionem corporis ab anima ipsius Christi, seu distributionem gratiarum Dei. Potéstque sufficienter occurri defectibus, circa celebrationem huius sacramenti occurrentibus, statuta ecclesiæ obseruando. Nam si moritur, vel infirmitate aliqua impeditur Sacerdos, si est ante consecrationem, non oportet per alium suppleri: si verò incepta est, per alium debet suppleri, & si Sacerdos post consecrationem recolit se aliquid comedisse, vel bibisse, vel aliquod peccatum commisisse, quia semper faciendum est, quod mi-

*Conuenientia sunt ea, quæ aguntur in celebratione huius sacramenti.*

*Potest occurri defectibus circa celebrationem huius sacramenti.*

nus habet de periculo, vbi euenit difficultas, ne committatur sacrilegium, tunc debet pœnitere cum proposito confitendi, & sacramentum sumere. Sic etiam ante consecrationem, si ex dimissione scandalum timeretur, & si musca, vel aranea, seu venenosum animal in calicē incideret, si est ante consecrationem debet eiici & aliud poni: post consecrationem debet animal cautè capi, & diligenter lauari, & comburi, & ablutio cum cineribus in sacrariū mitti. Venenum verò nullo modo debet sumi, nec alij dari, ne calix vitæ vertatur in mortem, sed debent diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conseruari: & ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calice, & denuò consecrare, & sumere. Et si aqua in calice non sit posita ante cōsecrationem ponere debet, posteà minimè: tum quia aqua non est de necessitate sacramenti, tum quia sequeretur corruptio sacramenti in aliqua parte, vt suprà dictum est. Si verò post consecrationem percipiat non esse positum vinū, debet ponere vinum cum aqua, & resumere à verbis consecrationis sanguinis: sed si hoc perceperit post sumptionē corporis, debet apponere aliam hostiam iterum consecrandam simul cum sanguine, quia si diceret verba cōsecrationis sanguinis sola, non seruaretur debitus ordo consecrādi. Si verò inciperet à consecratione sanguinis, & repeteret omnia verba consequentia, non competerent, nisi adesset hostia consecrata: occurrunt enim in verbis illis quędam dicenda, & fienda non solùm circa sanguinem, sed etiam circa corpus. Et debet in fine sumere hostiam iterum consecratam, & sanguinem: non obstante etiam si priùs sumpserit aquam, quæ erat in calice. Quia præceptum de perfectione sacramenti maioris est ponderis, quàm præceptum, quòd hoc sacramentum à ieiunis sumatur. Et si non recordatur Sacerdos se dixisse aliqua eorum, quæ dicere debuit, si ea non sunt de forma, non necessitatur resumere, & ordinem sacrificij mutare: sed debet vlteriùs procedere. q. 83.

## *De Sacramento Pœnitentiæ.*
## *Cap. 84.*

*Pœnitentia est sacramentum.*

Pœnitentia, quæ in ecclesia agitur, sacramentum est: in illo enim, quod geritur, aliquid sanctum significatur, tàm

ex parte peccatoris pœnitẽtis, quàm ex parte sacerdotis absoluentis. Quia peccator pœnitens per ea, quæ facit, & dicit, ostendit cor suum recessisse à peccato: similiter per ea, quæ agit, & dicit sacerdos circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Actus enim humani, qui largè corporalium rerum nomine intelliguntur, pro materia sunt in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, & chrisma in confirmatione. Proxima itaque materia huius sacramenti sunt actus pœnitentis, cuius materia sunt peccata, de quibus dolet, & quæ confitetur, & pro quibus satisfacit. Remota verò materia sunt peccata actualia mortalia, quæ nostra voluntate cõmissa sunt: & contra ista propriè, & principaliter est sacramẽtum pœnitentię. Propriè quoque, sed non principaliter est de peccato veniali, illud enim nostra voluntate committitur: sed non principaliter contra ipsum ordinatur pœnitentia. Originale verò largè dici potest remota materia pœnitẽtiæ, prout voluntas Adæ nostra reputatur: sed non propriè, nec principaliter, cùm baptismus sit contra ipsum originale institutus. Et forma eius est, Ego te absoluo: quia minister exhibet complementum sacramenti pœnitentem absoluendo: sacramenta nanque nouæ legis efficiunt, quod figurant. Vnde sicut in baptismo, & confirmatione dicitur, Baptizo te. &, Signo te signo crucis. ita in hoc sacramento, quod consistit in remouendo vincula peccati, prout sunt materia pœnitentiæ, conuenienter dicitur à sacerdote: Ego te absoluo, & in virtute diuina instrumentaliter eius verba hoc operãtur. Absolutiones verò in publico factæ in Completorio, & Prima, non sunt sacramentales, sed potiùs orationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Nec impositio manuum sacerdotis requiritur ad hoc sacramẽtum: fit enim illa ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum, vt in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti, & in sacramento ordinis, in quo datur quædã excellentia potestatis in diuinis mysteriis. Sed hoc sacramẽtum ad remotionem peccatorum magis quàm ad cõsequendam gratiam ordinatur. Sic patet, non esse necessarium ad salutem simpliciter sacramentum istud, sed solùm ex suppositione, videlicet subiacentibus peccato, vt remoueantur ab eo: hoc enim fit per pœnitentiæ sacramentum, in quo virtus

*Peccata sunt materia huius sacramenti.*

*Conueniens forma huius sacramenti.*

*Manuũ impositio nõ requiritur ad hoc sacramentum.*

*An pœnitentia sit necessaria ad salutem.*

passionis Christi operatur per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis. Iustis verò, qui non peccauerunt, non imponitur pœnitentia, vt dicitur 2. Paral. vltimo capite. Vocatúrque pœnitentia secunda tabula post naufragium. Quia sicut transeuntibus mare primum remedium est, vt conseruentur in naui integra, secundum verò est, post fractam nauem, vt tabulæ inhęreant: sic primum remedium in mari huius vitæ est, vt integritatem suam seruet homo, secundum post perditam integritatem remedium, vt per pœnitentiam ad cor redeat. Sunt enim quædam sacramenta, quæ per se ordinantur ad salutem hominis, sicut baptismus, confirmatio, & eucharistia, per quæ spiritualem generationem, augmentum, & nutrimentum homo recipit. Sed pœnitentia per accidens ordinatur ad salutem, videlicet supposito peccato, vt dictum est: vnde secundùm tenet locum respectu status integritatis, quæ confertur per supradicta sacramenta. Conuenientérque in lege noua institutum fuit hoc sacramentum: nam etsi materia à natura prçexistat, prout ex naturali ratione mouetur homo ad pœnitendum de malis, quæ fecit, id tamen, quod est formale, & completiuum huius sacramenti ex institutione Christi est, ex cuius passione procedit virtus sacramentorum. Determinauit itaque Christus modum instituendo clauium potestatem, vt scilicet quis doleat de peccato, cum proposito subiiciendi se per confessionem, & satisfactionem, clauibus ecclesiæ sub spe consequēdæ veniæ per virtutem passionis, & resurrectionis suæ, vt habetur Luc. vlt. vbi ostenditur efficacia sacramenti: officium autem ministrorum, Matt. 16. Et quia duplex est pœnitentia, scilicet vna interior, & alia exterior, prima, qua quis dolet de peccato commisso, debet durare vsque ad finem vitæ: nam si placeret peccatum, fructum veniæ perderet, sed exterior pœnitentia, qua quis exteriora signa doloris ostendit, peccata sacerdoti confitendo, & iuxta eius arbitrium satisfaciendo, non debet durare vsque ad finem vitæ, sed ad determinatum tempus secundùm mensuram peccati. Sic actu impossibile est hominem continuè pœnitere, cùm actus pœnitentis propter corporis necessitates aliquando interpolentur: habitu tamen oportet hominem continue pœnitere, ita vt nunquàm aliquid contrarium pœnitentiæ faciat, ostendens præterita

*Pœnitentia secunda tabula dicitur post naufragium.*

*Conuenienter in noua lege hoc sacramentū institutum fuit.*

*An pœnitentia debeat durare vsque ad finē vitæ.*

*An pœnitētia possit esse cōtinua.*

terita peccata displicere. Potéstque sacramentum pœnitentiæ iterari quamuis quidam falsò contrarium dixerint, errantes circa rationem veræ pœnitentiæ: quia credebant charitatem semel habitam non posse amitti: quod falsum est, per flexibilitatem arbitrij vt supra dictum est. Errabant etiam putantes tam graue esse peccatum, quod quis committit post veniam impetratam, vt non possit amplius remitti, quod falsum est propter magnitudinem diuinæ misericordiæ, quæ superat omnem iniquitatem. Vnde reprobatur Cain Gen. 4. & dictum Apostoli ad Heb. 6. intelligitur de his, qui illuminati sunt per baptismum, qui est lauacrum regenerationis, quos impossibile est rursùm per ipsum baptismum renouari ex hoc, quòd homo per baptismum christo commoritur. q. 84.

*Sacramentum pœnitentiæ est iterabile.*

## *De Sacramento Pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus.*

### *Cap. 85.*

Pœnitentia, de qua nunc agitur, virtus est, vel actus virtutis: pœnitere enim est de aliquo prius à se facto, dolere. Dolor autem secundùm quòd est passio appetitus sensitiui non est virtus: vt verò in voluntate consistit, & cum quadam recta electione fit, actus virtutis est. Pertinet namque ad rectam rationem, vt doleat aliquis, de quo dolendum est, quod quidem in hac pœnitentia obseruatur: cùm pœnitens moderatum dolorem assumat de præteritis peccatis, habens intentionem ea remouendi. Et quia spiritualis ratio actus laudabilis in pœnitentia inuenitur, videlicet operari ad destructionem peccati præteriti, prout est offensa Dei, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis, ideo necesse est ponere pœnitentiam esse specialem virtutem. Nam vbi ponitur specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Cùm itaque pœnitentia sit de peccato commisso, inquantùm est offensa Dei cum proposito emendationis, quæ emendatio non fit per solam

*Pœnitentia est virtus.*

*Pœnitentia est specialis virtus.*

*Virt' pœnitentiæ est species iustitiæ.*

cessationem offensæ, sed vlteriùs quandam recompensationem exigit, ita vt recompensatio sit ex parte offendentis, retributio verò ex parte eius, in quem commissa est offensa, atque vtraque hęc ad materiam iustitię pertineant tanquàm commutationes quædam, ideo pœnitentia, vt virtus species iustitiæ est, non tamen, vt simpliciter iustum, quod est inter æquales, sed vt iustum secundùm quid, quod dicitur inter illos, quorum vnus est sub potestate alterius, sicut seruus sub domino; filius sub patre, & vxor sub viro. Sic enim recurrit pœnitens ad Deum cum proposito emendationis, vt seruus ad dominum dicens. Oculi seruorum in manibus dominorum, &c. & sicut filius dicens, Pater peccaui. Luc. decimoquinto, & vt vxor ad virum, Hiere. tertio. Fornicata es cum multis, reuertere ad me, &c. Propriúmque subiectum pœnitentiæ, vt virtus est voluntas: quia proprius actus eius est propositum emendandi, quod contra Deum commisit: vt verò dolor est appetitus sensitiui & species tristitiæ, est in concupiscibili, sicut in subiecto. Atque pœnitentia ista, vt habitus quidam est, immediatè à Deo, infunditur sine nobis principaliter operantibus: non tamen sine nobis dispositiuè cooperantibus per aliquos actus. Si verò capitur pœnitentia, quantùm ad actus, quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur, istorum actuum primum principium est Dei operatio conuertens cor, secundùm illud Tren. vlt. Conuerte nos Domine ad te, &c. Secundus actus est motus fidei. Tertius est motus timoris seruilis, quo quis retrahitur à peccatis timore suppliciorum. Quartus est motus spei, cùm assumitur propositum emendandi sub spe veniæ consequendæ. Quintus est motus charitatis cùm displicet peccatum secundùm seipsum, & non iam propter supplicia. Sextus est motus filialis, quo propter Dei reuerentiam quis voluntarius Deo emendam offert. Ex quibus patet, actum pœnitentiæ à timore seruili procedere, sicut à primo motu affectus ad hoc ordinato: à timore autem filiali, sicut ab immediato, & proximo principio. Nec pœnitentia ordine temporis, vel ordine naturæ est prima virtutum. Nam primo modo non: quia virtutes sunt connexæ: & sic omnes simul esse incipiunt in anima. Ordine autem naturæ actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum, & habitum

*Volũtas subiectũ pœnitentiæ.*

*An principiũ pœnitentiæ sit ex timore.*

*An pœnitentia sit prima virtutũ.*

tum pœnitentiæ, sicut actus fidei, & spei informium, & actus timoris seruilis: actus verò, & habitus charitatis simul sunt tempore cum actu, & habitu pœnitentiæ, & habitibus aliarum virtutum. In iustificatione enim impij simul est motus liberi arbitrij in Deum, & in peccatum: sed ex amore Dei est motus in peccatum, vnde theologicæ virtutes simpliciter præcedunt ipsam. Quantùm verò ad aliquid pœnitentia est prima inter cæteras virtutes ordine temporis, quantum ad eius actum: qui in iustificatione impij primus occurrit. Ordine tamen naturæ sunt aliæ virtutes priores: quia quod est per se, prius est eo, quod est per accidens. Sed aliæ virtutes per se videntur esse necessarię ad bonum hominis, pœnitentia verò supposito peccato. q. 85.

*De effectu Pœnitentiæ, quantum ad Remissionem peccatorum mortalium.*

## Cap. 86.

Per pœnitentiam omnia peccata deleri possunt: de omnibus enim dolere queunt homines propter libertatem arbitrij, & gratia mouere potest cor cuiuscunque peccatoris ad pœnitendum, vt dicitur Prouerb. vigesimoprimo, Cor Regis in manu Dei, & quocunque voluerit vertet illud. Derogaretur etiam diuinæ misericordiæ, & virtuti passionis Christi, per quam operatur pœnitentia, si per eam non posset deleri omne peccatum. Nec sine pœnitentia, quæ virtus est, peccatum mortale remitti potest: est enim peccatum offensa Dei, quæ directè opponitur gratię. Sed gratia Dei differt à gratia hominis, quia illa hominis nō causat, sed præsupponit veram, vel apparētem bonitatē in homine grato: at illa Dei causat bonitatem in homine, & est causa omnis boni creati. Vnde contingere potest aliquem hominem remittere offensam sine immutatione voluntatis offendentis: cuius contrarium accidit in illo, cui Deus remittit. Quare requiritur ad remissionem diuinæ offensæ immutari voluntatem hominis, & conuerti ad Deū cum detestatione peccati, & proposito

*Per pœnitentiam omnia peccata delentur.*

*Sine pœnitentia nō remittitur peccatum.*

posito emendationis, quod ad pœnitentiam pertinet. Nec vnum peccatũ remitti potest sine alio, cum mortale peccatum gratię contrarietur, & illam excludat, & qui de vno pœnitet, & non de alio, non est verus pœnitens: vbi enim est eadem ratio, ibi debet idem esse effectus. Debet ergo omnia displicere, & propter Deum magis dilectũ relinqui. Et contra perfectionem misericordiæ eius est, cuius perfecta sunt opera, dimidiam sperare veniam. Et quia in peccato mortali consideratur auersio ab incommutabili bono, & inordinata conuersio ad commutabile bonum, ad primam consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ: vt qui contra æternum bonum peccauit, in æternum patiatur. Ex parte verò commutabilis boni, si est cum auersione à Deo, est peccatum mortale: si sine, est veniale. Sed cum conuersio ad bonum commutabile sit finita, ex hac parte non debetur ei pœna æterna. Cùm igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur auersio animæ à Deo prout ipsi coniungitur, & per consequens tollitur reatus pœnæ æternæ. Potest tamen remanere reatus alicuius pœnæ temporalis, quia tollitur auersio à Deo cùm reatu æterno, quod erat formale: sed manet materiale, videlicet inordinata conuersio ad commutabile bonum. Remissio nanque æternæ culpæ pertinet ad gratiam operantem: sed remissio pœnæ temporalis ad gratiam cooperantem, prout homo cum auxilio gratiæ patienter pœnas tolerat. Vnde primum est à sola gratia, secundùm à gratia, & libero arbitrio: & quamuis passio Christi per se sufficiens sit ad tollendum omnem reatum pœnæ æternæ, & temporalis, hoc tamen est secundùm modum, quo homo participat ipsam passionem. Nam in baptismo plenè virtutem eius participat: & sic totaliter remissionem consequitur. In pœnitentia verò consequitur virtutem passionis per modum propriorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ: & ideo per primum actum pœnitentiæ, qua remittitur culpa, non soluitur reatus totius pœnæ, sed solùm completis actibus pœnitentiæ. Nec remissa culpa mortali, tolluntur omnes reliquiæ peccati: quia sublato eo, quod est ex parte auersionis, remanere potest id, quod est ex parte conuersionis inordinatæ. Ex qua dispositiones quædam, vel habitus in anima causantur propter actuum frequentationem:

*Vnũ peccatum sine alio nõ remittitur.*

*Remissa culpa per pœnitentiam potest remanere reatus pœna.*

*Remissa culpa, nõ tolluntur omnes reliquiæ peccati.*

tionem: remanent tamen reliquiæ istæ dimissa culpa debilitatæ, & diminutæ, ita quòd homini non dominentur. Et remissio culpæ est etiam effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus, quamuis principaliùs secundùm quòd est sacramentum: nam pœnitentia virtus principium est quorundam actuum humanorum, qui ex parte peccatoris naturaliter se habent in sacramento pœnitentiæ. Sed omne sacramentum producit effectum suum non solùm virtute formæ, sed etiam materiæ: cùm ex vtroque vnum sit sacramentum. Remissio enim culpæ fit in baptismo, non solùm virtute formæ, sed etiam virtute aquæ, quamuis principaliter virtute formæ: ex qua aqua recipit virtutem. Sic remissio culpæ principalius est ex virtute clauium, quam habent ministri, & secundariò ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ: prout tamen hi actus aliqualiter ordinantur ad claues ecclesiæ. quæstione octuagesimasexta.

*Remissio culpæ est effect⁹ pœnitentiæ.*

## *De Remissione Peccatorum venialium.*

## *Cap. 87.*

VEnialia peccata sine pœnitentia non remittuntur: retardant enim hominis affectum, ne promptè feratur in Deum, immoderatè se vertens ad commutabile bonum, etsi imperfectè, respectu mortalis peccati: & ideo quandiu voluntas illi adhæret, remitti non potest. Requiritur ergo virtualis quædam displicentia, vt quis ita feratur in Deum, quòd quidquid occurrit, & retardat eum ab hoc motu, displiceat, & doleat commisisse, etiam si de actu illo non cogitaret: quod non sufficit ad remissionem peccati mortalis, in qua requiritur singulorum detestatio, & propositum ab omnibus abstinendi. Sed ad venialium pœnitentiam debet homo proponere abstinentiam à singulis, ab omnibus verò humana infirmitas non patitur: oportet tamen habere propositum ad venialia minuenda, alioquin esset periculum deficiendi, cùm desereret quis appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt pec-

*Venialia nō remittuntur sine pœnitentia.*

cata venialia. Nec requiruntur gratiæ infusio ad venialium remissionem: quia non contrariantur charitati, quamuis actum eius retardent propter nimiam adhæsionem ad res creatas, licet non contra Deum. Quare aliquis motus gratiæ, vel charitatis ad eorum remissionem sufficit: & gratia de nouo adueniẽs in habentibus liberum arbitrium semper venialia remittit; quia non infunditur sine actuali motu liberi arbitrij in Deum, & contra peccatum. Et triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Vno modo, inquantum eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiæ remittuntur venialia peccata: & sic per omnia sacramenta nouæ legis, in quibus gratia confertur. Secundò, inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum: & hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris, & oratio dominica operatur ad remissionem venialium peccatorum. Tertio modo, inquantum sunt cum aliquo motu reuerentiæ in Deum, & ad res diuinas: & sic benedictio episcopalis, aspersio aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis vnctio, & oratio in ecclesia dedicata operantur ad venialium peccatorum remissionem. Non tamen remittitur veniale, vbi est mortale, sine mortali: quia existens in mortali, gratia Dei caret: vnde non potest habere aliquem actum, per quem peccatum tollatur. Hoc elicitur Matthæi quinto cap. dum dicitur, Amen dico tibi, non exieris inde, donec reddas nouissimum quadrantem. quæstione octuagesimaseptima.

*Ad remissionẽ venialium nõ requiritur gratiæ infusio.*

*Quibus modis remittuntur venialia.*

## *De Reditu peccatorum per Pœnitentiam dimissorum.*

### *Cap. 88.*

PEccata dimissa per pœnitentiam non redeunt: quia sine pœnitentia sunt dona Dei. Sed dicitur reatus eorum secundùm quid redire, inquantum primum peccatum virtualiter in sequenti continetur: non quòd causetur secũdum ex prioribus dimissis, sed vt grauius est, propter reiterationem actus, & magis contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Quę ingratitudo dupliciter committi potest.

*Peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt.*

Vno

Vno modo ex hoc, quòd aliquid fit contra beneficium: & sic per omne peccatum mortale redditur homo ingratus Deo, qui remisit. Alio modo committitur ingratitudo, non solùm faciendo contra beneficium, sed etiam contra formam beneficij præstiti: quæ forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum. Vnde contra ipsam facit, qui fratri petenti veniam, non remittit: imò odium tenet. Sed si attendatur ex parte pœnitentis, qui recipit hoc beneficium, inuenitur ex parte eius duplex motus liberi arbitrij. Quorũ primus est motus in Deum, qui est actus fidei formatæ: & contra hunc facit, qui apostatur à fide. Secundus motus est liberi arbitrij in peccatum, qui est actus pœnitentiæ detestãdo peccata: & contra hunc facit, qui dolet se pœnituisse de peccatis. Et ad supradictum actum etiam pertinet, quòd pœnitens proponit subiicere se clauibus ecclesiæ per confessionem: contra quod facit, qui contemnit confiteri, secundùm quòd facere proposuerat. Nec ex peccato sequenti redit tãtus reatus, quantus fuit peccatorum priùs dimissorum: quia contingere potest grauitatem peccati subsequẽtis non adæquari grauitati peccatorum præcedentiũ. Beneficium enim remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundùm quantitatẽ peccatorũ prius dimissorum: peccatũ verò ingratitudinis non recipit quantitatẽ absolutã secundũ quantitatẽ beneficij, sed secũdùm quantitatẽ contẽptus, vel offensæ. Et ingratitudo quãdoq; est speciale peccatũ, quandoq; non: sed solùm circunstantia generaliter consequens omne peccatum contra Deum cõmissum. Peccatum enim ex intentione peccantis speciem recipit: sicut si quis mœchatur, vt furetur, magis fur est, quàm mœchus. Sic ergo si quis in contemptum Dei, & suscepti beneficij aliquod peccatum committat: illud peccatũ speciem ingratitudinis sortitur: & speciale peccatum est. Si verò intendens committere aliquod peccatum, putà adulterium, non retrahitur ab hoc ex eo, quòd ad Dei contemptum pertinet: ingratitudo talis non est speciale peccatum, sed ad speciem alterius peccati retrahitur, vt circunstantia quædam, sicut dicit Augustinus, in libro de Natura, & gratia. quæstio. 88.

*Peccatũ per quã dicitur per ingratitudinem reddire.*

*An per ingratitudinem peccato sequentis cõsurgat tantus reatus, quantus erat primus.*

*An ingratitudo sit speciale peccatũ.*

De

## *De recuperatione virtutum per Pœnitentiam.*

### *Cap. 89.*

*Per pœnitentiam restituuntur virtutes.*

PEr pœnitentiam, quæ sacramentum est, restituuntur virtutes: per ipsam enim gratia infunditur, per quam est remissio peccatorum. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentia animæ fluunt omnes potentiæ. Habitus itaque pœnitentiæ cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentię alias causat virtutes. Et quandoque pœnitens in maiori gratia resurgit, quàm priùs habuerat, quandoque in æquali, & aliquando in minori: quia maiorem, vel minorem gratiam quis consequitur, secundùm quòd motus liberi arbitrij in pœnitentia est intensior, vel remissior. Formæ enim, quæ recipiunt magis, & minus, intenduntur, & remittuntur secundùm diuersam dispositionem subiecti. Sed contingit intensionem motus pœnitentis aliquando proportionari maiori gratiæ, quàm illa, à qua ceciderat per peccatum, quandoque æquali, & aliquãdo minori: ergo. Et recuperat pœnitens principalem dignitatem, quantùm ad Deum, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam, vt patet Luc. 15. de filio prodigo: sed secũdariam dignitatem, id est innocentiam, de qua gloriabatur filius senior, recuperare non potest. Ecclesiasticam tamen dignitatem amittit peccator impœnitens, qui à vitio corruptionis non emendatur. Ita etiam, qui pœnitentiam negligenter agunt: ita quòd si ad pristinos honores redirent, magna cum negligentia permanerent. Sic etiam propter irregularitatem: vt si quis viduam duxerit, aut homicidium commiserit. Quod etiam locum habet in publicis periuris, furibus, & fornicatoribus propter scandalum: secùs in abscconsè commissis, & occultè sacerdoti confessis. Et opera virtutum in charitate facta mortificari possunt per sequens mortale peccatum, quod gratiam tollit: vnde impeditur effectus præcedentium operum in charitate factorum, quæ ad vitam perduxissent æternam. Sicut enim res viua per mortem operationem vitæ amittit: ita per quandam similitudinem dicuntur res mortificari, quando à suo proprio effectu, vel

*An pœnitens resurgat in æquali vel maiori virtute.*

*An vere pœnitentiam restituatur homo ad pristinã dignitatẽ.*

*Opera virtutũ in charitate facta per peccatum mortale mortificãtur.*

vel operatione impediuntur. Quæ opera per peccatum mortificata, per pœnitentiam reuiuiscunt: digna enim erant vita æterna, etiam postquàm actu esse desierant, secundùm quòd remanent in acceptatione diuina. Vnde quantùm de se est, ad vitam duxissent æternam: non tamen sunt efficacia illi, qui posuit impedimentum mortale peccatum, ex quo redditus est indignus æterna vita. Quare sublato impedimento per pœnitentiam, opera illa efficaciam suam recuperant, quod est ea reuiuiscere. Non tamen opera mortua per subsequentem pœnitentiam viuificantur. Dupliciter enim aliquod corpus mortuum dicitur: Vno modo effectiuè, & hæc sunt peccata, quæ per pœnitentiam abolentur, & non viuificātur, vt dicit Apostolus ad Hebræos 9. Alio modo mortua dicuntur opera priuatiuè, quæ carent principio vitæ spiritualis, quæ ex charitate est. Nam sicut corpus per animam viuit, ita anima ex charitate viuit, & Deo cōiungitur: sic fides sine operibus mortua dicitur. Hæc ergo opera per subsequentem pœnitentiam viuificari non possunt: cum à principio defectum habeant charitatis, & iterum eadem numero resumi non possunt, vt ex gratia fiant, quæst. 10. 89.

*Opera per peccatum mortificata, per pœnitentiam reuiuiscūt.*

*Opera mortua per pœnitentiam non viuificantur.*

## *De partibus pœnitentiæ in generali.*
### *Cap. 90.*

SAcramentum pœnitentiæ plures habet partes, in ipso enim actus humani se habent per modum materiæ: perficitúrque formaliter per sacerdotem virtute clauium. Plures autem requiruntur ad eius perfectionem, vt infrà dicetur. Et quamuis quodlibet sacramentum simplicitatem habeat ratione diuinæ virtutis in illis operantis: tamen virtus diuina propter sui magnitudinē operari potest & per vnum, & per multiplicatione quorum alicui sacramento possunt partes assignari. Conuenientérque contritio, confessio, & satisfactio partes pœnitentiæ ponuntur quantitatiuæ. Nam alio modo fit recompensatio offensæ in pœnitentia, & in iustitia vindicatiua: quia in ista fit recompensatio secundùm arbitrium iudicis, & non secundùm voluntatem offendentis, vel offensi. In pœnitentia autem fit recompensatio offensæ secundùm voluntatem peccantis, & secundùm ar-

*Plures partes assignātur pœnitentiæ.*

*Partes pœnitentiæ, cōtritio, confeßio, & satisfactio.*

bitrium

bitrium Dei, in quem peccatur: cùm hîc quæratur non sola redintegratio æqualitatis iustitiæ, sed magis reconciliatio amicitiæ, quod fit, dum offendens recompensat secundùm voluntatem eius, quem offendit. Quare ex parte pœnitentis requiritur primò voluntas recompensandi: quod fit per contritionem. Secundò, quòd se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei: quòd fit in confessione. Tertiò, quòd recompenset secundùm arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et quamuis quidam dixerint, istas esse partes subiectiuas pœnitentiæ, hoc stare non potest: quia singulis partibus subiectiuis adest tota virtus totius, & simul, & æqualiter: sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, saluatur in qualibet specie animalis, quæ simul, & æqualiter diuidunt animal: quod non est in proposito. Vnde alij dixerunt esse partes potentiales, quod etiam est falsum: cùm singulis partibus potentialibus adsit totum secundùm totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet eius potentiæ, quod non est in proposito. Restat ergo has esse partes integrales pœnitentiæ: ad quarum rationem exigitur, vt totum non adsit singulis partibus, neque secundùm totam virtutem eius, neque secundùm totam eius essentiam, sed omnibus simul. Conuenientérque in libro de Pœn. Augustinus diuisit ipsam, vt virtus est in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, & pœnitentiam venialium. Quæ virtus secundùm congruentiam temporis, sicut & secundùm alias debitas circunstantias operatur. Pertinet autem ad pœnitentiam, vt detestetur præterita peccata, cum proposito immutandi vitam in melius: quod est quasi pœnitentiæ finis. Cùm itaque secundùm finem moralia speciem recipiant, conueniens est, quòd diuersæ species pœnitentiæ accipiantur secundùm diuersas immutationes, quas pœnitens intendit. Triplex autem est immutatio à pœnitente intenta. Prima per regenerationem in nouam vitam: & hæc pertinet ad pœnitentiam ante baptismum. Secunda est immutatio per reformationem vitæ corruptæ præteritæ: & hæc est pœnitentia mortalium post baptismum. Tertia est immutatio in perfectiorem operationem vitæ: & hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quę remittuntur per aliquem feruentem actum charitatis. q. 90.

*Hæ tres sunt partes integrales pœnitentiæ.*

*Conuenienter August. pœnitentiam virtutem diuisit.*

Epito

Epitomes Berardi Bonoiannis Epiſcopi Camerini, in ſummam theologicam D. Thomæ

FINIS.



# RERVM ET VERBORVM IN TOTIVS SACROSANCTAE Theologiæ D. Thomæ Aquinatis Compendium,

*Index ditissimus, nunc primùm in studiosorum gratiam in lucem editus.*

## A

angelus

annun-

secun

Beatitu

Caro

christo

conſilium

corpus

Creat

Dei

Deus

Deus

G

Gratiæ

## H



Habitus

Imposi

Inobe-

Ioannem

Iusti

L

Locutio

Maledic

Mansuet

O

orare

P



passiones

Peccatum

Perditio

Pœnæ

Potentia

Ritus

ab

V

Vita

Vnum

FINIS.

## Series chartarum.

* a b c d e f g h i k l m n o p q r s t v x y z
A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T
V X Y Z Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii.

